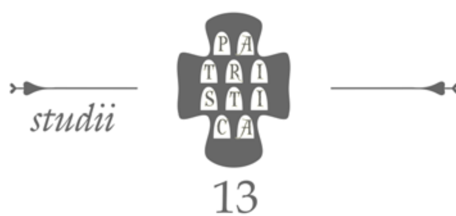



**Pr. JOHN ANTHONY McGUCKIN**

---

# DICŢIONAR DE TEOLOGIE PATRISTICĂ

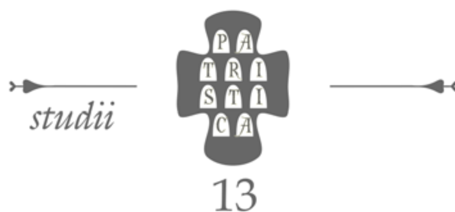
Colecţia „Patristica” este coordonată de
Dragoş Dâscă şi Pr. Cezar Ţăbârnă

Referent ştiinţific:
Prof. univ. dr. Ştefan Munteanu,
Institutul de Teologie Ortodoxă „Saint Serge”, Paris

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României**
**MCGUCKIN, JOHN ANTHONY**
**Dicţionar de teologie patristică** / pr. John Anthony McGuckin; trad. din lb. eng. de Dragoş Dâscă şi Alin-Bogdan Mihăilescu; ed. îngrijită de Dragoş Mîrşanu. - Iaşi: Doxologia, 2012
Bibliogr.
Index
ISBN 978-606-666-003-7

I. Dâscă, Dragoş (trad.)
II. Mihăilescu, Alin-Bogdan (trad.)
III. Mârşanu, Dragoş (ed.)
81'374.2:276=135.1


ISBN: 978-606-666-003-7




**Pr. JOHN ANTHONY McGUCKIN**

# DICŢIONAR DE TEOLOGIE PATRISTICĂ

Traducere din limba engleză
DRAGOŞ DÂSCĂ şi ALIN-BOGDAN MIHĂILESCU

Ediție îngrijită de DRAGOŞ MÎRŞANU

Carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului
**TEOFAN**
Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei

DOXOLOGIA
Iași, 2014

# CUPRINS

*Notă la ediția în limba română* .......... VII

*Prefață* .......... XV

*Indice patristic cronologic și tematic* .......... XXI

*Itemi A-Z* .......... XXV

*Abrevieri* .......... XXXI

*Dicționar de teologie patristică* .......... 1

## Notă asupra ediţiei în limba română

Autor a numeroase cărţi de teologie istorică şi patristică, părintele John Anthony McGuckin predă istoria creştinismului vechi la Union Theological Seminary din New York şi istoria Bizanţului creştin la Columbia University, fiind, de asemenea, membru al Bisericii Ortodoxe Române. El oferă în volumul de faţă o inventariere eminamente utilă şi întru totul fascinantă a principalelor repere care definesc teologia patristică: de la persoane, sinoade şi definiţii doctrinare, la elemente de artă şi arhitectură, de la evoluţia liturgică sau a relaţiei Bisericii cu statul,la teme complexe care au definit viaţa creştină în secolele I-IX (perioada patristică „clasică"), precum căsătoria, monahismul, pocăinţa, postul etc.

Textul, deopotrivă accesibil şi erudit, va fi de folos tuturor celor care se interesează de gândirea Sfinţilor Părinţi, de la cei fără o pregătire teologică specială sau care se află la începutul studiilor lor (elevi, studenţi *et al*.), până la specialişti (care vor aprecia detaliile bine alese, dar mai ales argumentarea echilibrată). Valoarea volumului este dată, în primul rând, de includerea temelor de sinteză, care sunt, de obicei, greu abordabile în afara cercetărilor specializate susţinute în marile biblioteci. Fără a cădea în tentaţia relativizării gratuite, scriitura relaxată a autorului oferă o prospeţime lecturii pe care, poate, puţini ar fi crezut-o posibilă sau chiar adecvată atunci când se studiază teologia patristică; ca urmare, aceasta din urmă apare cititorului o teologie vie, nicidecum una de muzeu.

Fiind o lucrare de autor, dicţionarul oferă, notabil, o viziune coerentă asupra gândirii patristice. Deşi este pe ansamblu un punct forte al volumului, alcătuirea unui dicţionar general de către un singur autor nu putea scăpa de unele accente personale care pot apărea unora dintre cititori uşor exagerate (*e.g.*, căsătorie, mai presus de feciorie) sau de unele exprimări, care, în absenţa elaborării, pot contraria, chiar atunci când sunt, într-un anume sens, adevărate (*e.g.*, când citim despre „origenismul" Sfântului Vasile

cel Mare sau Sfântului Grigorie Teologul). Incontestabil, dicționarul este un ghid foarte util şi care poate deveni chiar indispensabil celor care studiază teologia creştină, dar nu va fi considerat în întregime normativ de către cititorii înclinaţi să caute în paginile lui rezultatele unei cercetări canonice, eventual aprobată sinodal. În cele câteva locuri în care textul se îndepărtează de o viziune tradițional ortodoxă (*e.g.*, când foloseşte rezultatele cercetărilor biblice moderne), textul a primit scurte note explicative.

Tradus în limba română de Dragoş Dâscă (A-N, al textului în limba engleză) şi Alin-Bogdan Mihăilescu (O-W), textul original este adesea lipsit de îngrijirea atentă pe care ne-am fi dorit-o. Punctuația deficitară, dar şi lipsa uniformizării referinţelor din original sunt, pe alocuri, supărătoare; unele carenţe mai evidente au fost îndreptate tacit în ediția românească, dar volumul masiv de lucru care ar fi fost necesar a împiedicat aducerea tuturor referinţelor la un singur standard (*e.g.*, unele titluri patristice apar citate cu titlul latinesc, altele în traducere, sau sub o formă abreviată). Unele referinţe pe care le-am aflat a fi eronate au fost îndreptate tacit sau explicate în note de subsol.

Invitând cititorul să nu ocolească introducerea autorului, care conține indicații de utilizare a dicționarului, vom prezenta în continuare câteva dinte alegerile editoriale ale versiunii în limba română.

Originalul foloseşte termenul „early" („early Christianity", „early Church") într-un sens foarte general, obişnuit în literatura ştiinţifică de limbă engleză, vizând adesea întreaga perioadă patristică a sec. I-IX (sau cel puţin I-VI, pentru Răsărit, unde foloseşte şi termenul bizantin, definind o epocă al cărei dată de început este neclară). Ca de obicei, periodizările şi denumirile date perioadelor pot crea neînțelegeri, de aceea precizăm că traducerea redă termenul englez fără o consecvenţă rigidă, ci aşa cum ni s-a părut mai potrivit în context, prin „timpuriu", „vechi" sau „primar" (niciunul dintre aceşti termeni nu beneficiază în limba română de o consacrare asemănătoare cu termenul „early" în limba engleză). Această variaţie nu trebuie să sugereze subdiviziuni ale periodizării, ci trebuie acceptată ca fiind făcută în scopul fluidizării lecturii. „Timpuriu" poate fi încă strident, „primar" poate trimite

numai la perioada apostolică sau, în orice caz, al primelor trei secole, „vechi” este prea generic, putând însemna, până, la urmă, şi perioada „medievală”. O a patra variantă nu este foarte obişnuită în literatura ştiinţifică românească, dar ar putea reprezenta o soluţie convenabilă: „antic/ antică” (*e.g.*, Biserica din Antichitate, inclusiv Antichitatea târzie, sec. III-VIII).

Cititorul trebuie să cunoască, de asemenea, modul în care a fost redat termenul englezesc „catholic”. Atunci când acesta se referea la creştinismul „catolic” sau „ortodox” al primului mileniu (caracterizat prin integritate, mai ales în raport cu ereziile sau schismele), termenul a fost considerat un termen tehnic, fiind redat într-o formă apropiată de originalul grecesc („catholic”), în acord cu o practică din ce în ce mai acceptată în spaţiul teologic românesc. Atunci, însă, când se referă strict la creştinismul latin (romano-catolic), termenul a fost scris „catolic”.

De asemenea, în original, apelativul sfinţeniei nu apare decât rar. Ediţia românească îl include pentru fiecare persoană la prima ocurenţă din articol a numelui acesteia.

Am încercat să fim consecvenţi în indicarea calităţii de episcop prin folosirea particulei „al” (*e.g.*, „al Alexandriei”); numai în cazuri speciale, am păstrat forma „de” (*e.g.*, „de Poitiers”). Pentru persoanele care sunt identificate cu un loc, dar nu au fost episcopi, am folosit prepoziţia „din” sau un derivat al numelui (*e.g.* „Alexandrinul”).

Pentru a oferi cititorului român un instrument de căutare cât mai util, ne-am luat libertatea de a adăuga la dicţionar câteva intrări care cuprind numai referinţe la persoanele sau conceptele care sunt cunoscute sub mai multe forme (*e.g.*, Basilides/Vasilide: articolul se află s.v. „Vasilide”, cu o conţinută de intrarea „Basilides”). Deşi am dat prioritate formelor pe care le-am considerat încetăţenite, le-am păstrat uneori pe cele mai aproape de numele în forma lor originală, considerându-le recomandabile (*e.g.*, „Pelagius”, nu „Pelaghie”, dar „Paladie”, nu „Palladius”. Toate numele pe care le-am considerat a avea o formă alternativă îndeajuns de cunoscută unora dintre cititori au primit-o între paranteze pătrate (*e.g.*, „Ghelasie [/ Gelasius]”). Între conceptele care au forme alternative putem menţiona „iconomie [/ economie]”. În context

teologic, englezescul „nature” a fost, în majoritatea cazurilor, redat prin „fire” (cu o trimitere la intrarea „Natură”).

Considerând că prin lucrarea de faţă îi sunt oferite cititorului român reperele fundamentale ale credinţei şi gândirii teologice ale Sfinţilor Părinţi, îl invităm să cunoască tradiţia vie a acestora şi să şi-o însuşească, în măsura posibilului, în viaţa de zi cu zi.

**Dragoş Mîrşanu**

Pr. JOHN ANTHONY McGUCKIN

# DICŢIONAR
# DE TEOLOGIE PATRISTICĂ

*Pentru Maria şi Lizzy,*
*două suflete luminoase*

# Prefaţă

Nădejdea este întotdeauna un punct sigur de plecare. Nădăjduiesc că această carte va ajuta, pe cât de mult posibil, pe studenții teologi care cercetează pentru prima data lumea Creştinismului primar, o experiență care adesea s-a dovedit a fi de-a dreptul derutantă. O, dar ce nădejde... Lumea de atunci era probabil chiar şi mai derutantă decât a noastră, care este suficient de complexă; prin urmare, chiar şi după două milenii de retrospectivă, adesea ne este încă greu să înțelegem tulburările, pasiunile şi inspirațiile care au dat formă şi semnificație acțiunilor primilor creştini. Oricum, această carte se doreşte a fi o încercare de a ajuta acest proces de triere, examinare, rezumare; ea doreşte să ofere suficiente detalii fără a pierde claritatea privirii de ansamblu. Cartea, de la un capăt la celălalt, pune accentul pe aspectele intelectuale şi a fost intenția mea să încerc să ofer descrieri concise dar la obiect ale principalelor probleme teologice care au modelat Biserica primară, ca şi ale acelor oameni care au fost principalii ei gânditori din primele opt veacuri. Registrul cărții este dominat de cele două mari tradiții intelectuale, cea a grecilor şi cea a latinilor, însă, de asemenea, încearcă să țină seama şi de alte voci, precum străvechile Biserici ale Siriei, Etiopiei şi Armeniei, fără a mai aminti de curentele sociale care au fost macrocontextele în care primii creştini – bărbați şi femei – şi-au aşternut destinul religios, organizațiile instituționale şi identitățile lor civile şi intelectuale. Cartea a fost structurată sub forma unui dicționar cu itemi de la A la Z, fiind parte a unei vaste colecții de cărți noi, de referință, care au ca subiect

dezvoltarea Creştinismului din Antichitate până în perioada modernă, colecţie care apare la editura Westminster John Knox Press. Aceste cărţi felurite vor deveni în curând un important şi cuprinzător izvor de informaţie pentru studenţii preocupaţi de teologie şi istorie bisericească, aşa că sunt mai mult decât încântat de faptul că Westminster John Knox m-a invitat să prezint perioada Bisericii primare în cadrul acestei colecţii. Volumul de faţă se referă la acea perioadă formatoare numită „patristică" iar acest termen [*patristics*] îi desemnează pe episcopii primari care au trăit între secolul al II-lea şi secolul al VIII-lea. Episcopii nu au fost singurii modelatori ai Bisericii, iar registrul de itemi oferit aici cuprinde bărbaţi şi femei, clerici şi laici din perioada cea mai timpurie. Cu toate acestea, mi s-a părut corect să păstrez denumirea de „patristic" de vreme ce exprimă modul în care această teologie epicopală a perioadei post-apostolice şi-a asumat o poziţie de autoritate care a fost, într-un sens real, o extensie a perioadei biblice de revelaţie, cel puţin pentru Biserica Ortodoxă şi cea Catolică. Pentru ambele tradiţii, teologia patristică reprezintă o bună parte din tradiţia creştină formatoare; şi indiferent dacă cineva are sau nu astăzi vreun interes în asemenea probleme de autoritate teologică în sânul Bisericilor, nu se poate nega faptul că „Părinţii Bisericii" au elaborat – în majoritatea cazurilor – o arhitectură pentru o abundenţă de atitudini şi structuri creştine care (din fericire sau nu) au supravieţuit adeseori până în zilele noastre. Conţinutul cărţii s-a format prin confluenţa a patru izvoare: personalităţi şi scriitori importanţi, controverse internaţionale, termeni tehnici cheie şi mişcări şi teme culturale. A părut metoda cea mai simplă şi, prin urmare, cea mai bună să le combin pe toate acestea mai degrabă în ordine alfabetică, decât să le enumăr în secţiuni separate. Rezultatul este un manual cu itemi aşezaţi în ordine, de la A la Z. Punctul forte al acestei forme

este faptul că oferă cea mai facilă cale de a căuta ceva. Punctul slab îl reprezintă paradoxul că cititorul trebuie să ştie ce vrea să învețe înainte de a învăța despre acel ceva. Aşadar, pentru ca itemii individuali din dicționar să nu pară izolați unul de celălalt s-a folosit un sistem un sistem de referințe interconectate (cuvinte scrise în bold şi italice) pentru ca dintr-o temă cheie să poată fi identificate conexiunile cu alte idei înrudite şi cu persoanele care au contribuit cel mai considerabil la acea temă. Acest dicționar, spre deosebire de multe alte dicționare, se deosebeşte prin faptul că a fost scris de o singură persoană cu o concepție (probabil) coerentă despre istorie şi teologie, formată de-a lungul multor ani, în timp ce altele sunt scrise (în marea lor majoritate) de o varietate de experți în propriile domenii de specialitate. Trei lucrări de referință disponibile publicului larg, având acea formă de carte scrisă de mai mulți autori, sunt fiecare în parte convingătoare, însă în aspecte diferite. Cea mai bună şi cea mai cuprinzătoare dintre toate este admirabila *Encyclopedia of the Early Church*, al cărei editor este Angelo Di Berardino. Aceasta repre-zintă în principal rezultatul muncii specialiştilor italieni. În 1992 a apărut o traducere bună în limba engleză realizată de Adrian Walford şi publicată la James Clarke & Co., Cam-bridge, Marea Britanie. Acest set de două volume mari, copertate, este locul în care cititorii cărții de față pot merge pentru a obține mai multe informații, mai multă bibliografie şi mai multe detalii decât sunt oferite aici. Secțiunile de la sfârşitul celui de-al doilea volum al lui Di Berardino reprezintă un izvor foarte important pentru iconografia şi arheologia Bisericii primare şi oferă cronografii şi hărți deosebit de valoroase pentru cercetător. Spre deosebire de aceasta, lucrarea mea se vrea a fi un volum mai concis şi mai introductiv, fiind de asemenea indiscutabil mult mai portabil şi considerabil mai puțin scump. Recomand cu căldură *Encyclopedia* lui Di

Berardino ca pas următor pentru cel care doreşte să obţină mai multe informaţii bibliografice. *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (a treia ediţie; editat de E. A. Livingstone; Oxford, Marea Britanie, 1977) este, de asemenea, o sursă bună de mai multe bibliografii şi biografii, acoperind o gamă mai largă de scriitori bisericeşti (în general mai puţin importanţi) care aici au fost prezentaţi rezumativ. Această carte, cuprinzând un singur volum, acoperă întreaga istorie a Creştinismului, nu doar perioada Bisericii primare, însă faptul că are 1.786 de pagini tipărite cu litere mici o face să nu fie chiar uşor de transportat deşi este probabil mai accesibilă pentru o bibliotecă studenţească decât *Encyclopedia* lui Di Berardino. *Encyclopedia of Early Christianity*, avându-i ca editori pe Everett Ferguson, Michael McHugh şi Frederick Norris, este un bun exemplu de cercetare patristică americană modernă. A fost publicată pentru prima dată în 1990 la New York şi Londra şi de atunci a fost revizuită şi îmbunătăţită. Articolele de aici dovedesc o încercare conştientă de a trece de la simple texte la contexte mai ample de istorie a culturii, arheologie şi iconografie. Datorită acestei caracteristici şi a sistemul de note generos în informaţii ce ţin de patristică (majoritatea articolelor oferă o listă întreagă în care fiecare chestiune este abordată într-o varietate de izvoare patristice) *Encyclopedia of Early Christianity* se dovedeşte a fi, de asemenea, o lucrare deosebit de valoroasă. De-a lungul anilor am aflat multe din toate aceste trei dicţionare. Am mai folosit şi alte trei lucrări de referinţă în germană şi franceză, chiar mai monumentale, dar majoritatea studenţilor de nivel de facultate şi master le-ar putea socoti prohibitive. Sarcina mea în acest dicţionar nou a fost să repovestesc numeroase aspecte din istoria Bisericii având însă în vedere chestiunile care mi s-au părut mie mai importante; să reduc personalităţile şi controversele la câteva propoziţii clare fără totuşi a sacrifica

importanța (şi scopul) fundamental al unui astfel de dicționar – care este fie cel de a-i mulțumi pe cititori după ce au obținut informații care li s-au părut suficiente, fie de a-i iniția în pasul următor adică unde ar putea să meargă pentru a culege mai multe infor-mații.

Din acest motiv fiecare item din cartea de față are ataşat la sfârşit o scurtă bibliografie pentru studiu. Aceste titluri au fost alese din lucrările disponibile în limba engleză, cu excepția câtorva cazuri în care textele importante erau în alte limbi europene. Bibliografiile nu încearcă atât de mult să prezinte ultimele lucrări apărute referitoare la un anumit domeniu de cercetare ştiințific, pe cât să sugereze care ar putea fi cele mai bune şi mai cuprinzătoare studii apărute în ultimii ani care ar putea să ofere un tablou mai deplin pentru cel care doreşte să facă o cercetare mai profundă pentru o disertație semestrială sau ceva asemănător. Ar trebui să-l poată călăuzi destul de uşor pe cititorul dornic de cunoaştere printr-o gamă largă de materiale ştiințifice. Cercetarea patristică din ultimul secol a înflorit atât de mult încât există un adevărat ocean de literatură care atinge țărmul aproape fiecărui item din această carte. Studenții care au acces la o bibliotecă bună ar trebui să îl întrebe pe bibliotecar despre *The American Theological Library Association* (ATLA) şi despre baza sa de date bibliografice, în care se pot opera căutări în articolele teologice scrise în ultimul deceniu, pe baza itemilor de căutare tematici dar şi nominali.

Acest dicționar ar putea avea soarta de a rămâne pus pe un raft până ce va fi necesar în lămurirea unei probleme. Foarte bine! Dar nu uitați să-l mai ştergeți de praf din când în când! Sper că îşi va dovedi utilitatea atunci când va fi nevoie de el. Dar dacă cititorul va dori ceva mai mult, poate chiar să-l stoarcă precum o lămâie, să extragă tot sucul, ar putea avea atunci o funcție dublă fiind şi o introducere personală în teologia patristică. În acest caz aş sugera ca cititorul să se apropie de carte într-un mod mai puțin dependent de

tirania arbitrară a ruletei alfabetice şi să întrebuinţeze următoarea strategie. Să deosebească în primul rând persoanele din teme sau cuvinte cheie. Lista de nume este vastă însă teologii pot fi separaţi colectiv îndeajuns de uşor şi pot fi apoi urmăriţi în funcţie de cine au fost gânditorii principali ai diferitelor veacuri. Urmând marii scriitori şi polemişti de-a lungul secolelor-epocilor (vorbind aproximativ), vom avea un tablou viu despre ce chestiuni îi preocupau pe intelectualii de frunte ai Bisericii de-a lungul perioadelor importante din istoria sa. Pentru a ajuta la aceasta, la sfârşitul acestei introduceri am alcătuit un ghid uşor utilizabil, unde sunt enumeraţi scriitorii principali în ordine cronologică, secol după secol. O simplă privire superficială ne arată cum „ritmul" teologiei patristice devine tot mai grabnic până la un punct critic în secolele IV şi V. În al doilea rând, articolele tematice ar putea fi chiar ele subgrupate din punct de vedere teologic şi cultural. Înaintând printr-o serie de articole înrudite, ce se doresc a fi eseuri parţiale despre o temă mai amplă (aşa cum pe bună dreptate şi sunt), o examinare atentă a principalelor etape ale dezvoltării teologiei Creştinismului primar ar putea fi în curând întreprinsă. La sfârşitul acestei introduceri am oferit, de asemenea, un ghid tematic al cărţii. Nădăjduiesc însă ca oricând veţi folosi acest dicţionar, lista de personalităţi şi polemici cuprinsă aici, o veritabilă galerie de sfinţi şi păcătoşi (situaţie destul de asemănătoare cu Biserica zilelor noastre), să se dovedească nu doar instructivă, ci chiar un izvor de bună dispoziţie. Cu siguranţă, aşa a fost pentru mine atunci când l-am scris.

**Pr. John Anthony McGuckin**
Praznicul Naşterii Sfântului Ioan Botezătorul
New York, iunie 2003

# Indice patristic cronologic și tematic

## Indice patristic cronologic


**Sfârşitul primului secol**

Dochetism; Gnosticism; Părinţi apostolici; Didahia; Clement Romanul; Policarp

**Secolul al doilea**

Apologeţi; Aristide; Atenagora; Bardesan; Ebioniţi; Epistola lui Barnaba; Vasilide; Ignatie al Antiohiei; Hegesip; Heracleon; Irineu; Iustin Martirul; Marcion; Papia; Policarp; Păstorul lui Herma; Taţian; Tertulian; Teofil al Antiohiei; Valentin; Victor al Romei

**Secolul al treilea**

Antonie cel Mare; Calist; Clement al Alexandriei; Ciprian; Dionisie al Romei; Ipolit; Minucius Felix; Monarhianism; Novaţian; Origen; Pavel din Samosata; Perpetua

**Secolul al patrulea**

Aeţiu; Ambrozie; Afraat; Apolinarie; Atanasie; Vasile al Cezareei; Constantin; Sinodul de la Niceea I (325); Sinodul de la Constantinopol I (381); Chiril al Ierusalimului; Diodor din Tars; Efrem Sirul; Epifanie; Eunomie; Eusebiu al Cezareei; Eusebiu al Nicomidiei; Evagrie; Grigorie din Nazianz; Grigorie al Nyssei; Ilarie din Poitiers; Ieronim; Ioan Hrisostom; Lactanţiu; Macarie cel Mare II; Metodie al Olimpului; Pahomie; Priscilian; Prudenţiu; Teodor al Mopsuestiei; Teodosie cel Mare

**Secolul al cincilea**

Augustin; Boeţiu; Celestin I; Sinodul de la Efes (431); Sinodul de la Calcedon (451); Chiril al Alexandriei; Diadoh; Dioscor; Flavian al Constantinopolului; Ghelasie; Ibas al Edesei; Ioan Casian; Leon cel Mare; Monofizitism; Nestorie; Paladie; Patrick; Pelagius; Petru Fuller; Filostorgiu; Prosper din Aquitania; Sever al Antiohiei; Shenouda din Atripe; Socrate Scolasticul; Sozomen; Teodoret; Timotei Aelurus; Tyconius

**Secolul al şaselea**

Benedict; Sinodul de la Constantinopol II (533); Chiril de Schitopolis; Evagrie Scolasticcul; Facundus; Fulgenţiu; Grigorie cel Mare; Grigorie de Tours; Iacov Baradeus; Ioan Scărarul; Iustinian; Leonţiu din Bizanţ; Filoxen de Mabbug; Roman Melodul; Venantius Fortunatus

## Indice patristic tematic

### Hristologie

Hristologie; Întrupare; Teologii Logosului; Înviere; Comunicarea însuşirilor; Enipostasia; Ipostas; Unire ipostatică; Homoousion; Homoiousianism

Ignatie al Antiohiei; Irineu al Lyonului; Origen; Pavel din Samosata; Atanasie; Apolinarie; Grigorie din Nazianz; Diodor din Tars; Nestorie; Chiril al Alexandriei; Sever al Antiohiei; Controversa celor Trei Capitole

Adopţianism; Arianism; Dochetism; Monofizitism; Monotelism; Nestorianism; Fotinianism; Subordinaţionism

### Treime

Duhul Sfânt; Teologii Logosului; Treime; Ousia; Perihoreză; Persoană

Iustin Martirul; Teofil al Antiohiei; Tertulian, Novaţian; Origen; Dionisie al Alexandriei; Atanasie; Grigorie din Nazianz; Vasile al Cezareei; Augustin

Sinodul de la Constantinopol I; Monarhianism; Pnevmatomahism

### Dogma despre mântuire

Soteriologie; Ispăşire; Îndumnezeire; Eshatologie; Rai; Hades [Iad]; Judecată; Pocăinţă; Recapitulare
Origen; Atanasie; Augustin

### Scriptură

Canonul Scripturii; Exegeză; Revelaţie; Tradiţie; Alegorie; Anagogie; Apocaliptic

Irineu; Origen; Diodor din Tars; Teodor al Mopsuestiei; Ieronim; Augustin; Grigorie cel Mare

### Eclesiologie

Biserică; Apostolicitate; Episcopat; Canoane; Catholic; Cler; Comuniunea sfinţilor; Crezuri; Diacon; Excomunicare; Kerygma; Ortodoxie; Papalitate; Preoţie; Schismă
Ciprian al Cartaginei; Augustin; Donatism; Novaţionism; Ghelasie

### Ascetism

Ascetism; Celibat; Deşert; Căsătorie; Fecioare; Văduve; Avere

Antonie cel Mare; Pahomie; Mesalianism; Eustaţiu al Antiohiei; Vasile al Cezareei; Evagrie Ponticul; Macrina; Palladius; Macarie cel Mare II; Ioan Casian; Melania cea Bătrână; Benedict; Varsanufie; Ioan Scărarul; Simeon Stâlpnicul; Fraţii Lungi

### Spiritualitate

Milostienie; Apofatism; Ascetism; Mărturisire; Îndumnezeire; Extaz; Exorcism; Hagiografie; Vindecare; Liturghie; Rugăciunea Domnească; Pocăinţă; Pelerinaj; Rugăciune; Moaşte; Sfinţi; Suflet; Sinaxar; Theotokos; Vedenii

Afraat; Origen; Evagrie; Macarie cel Mare II; Grigorie al Nyssei; Diadoh al Foticeei; Filocalia; Varsanufie; Ioan Scărarul

**Taine**

Botez; Euharistie; Mirungere; Înmormântare; Mărturisire; Episcopat; Preoţie; Diaconi; Căsătorie; Anaphora; Epicleză; Taină; Hirotonie; Sinaxă

**Antropologie**

Antropologie; Moarte; Vise; Cădere; Familie; Vindecare; Magie; Fire; Reincarnare; Sclavie; Suflet; Război

**Eshatologie**

Eshatologie; Rai; Hades [Iad]; Judecată; Parousia; Purgatoriu; Recapitulare; Reincarnare; Înviere

Papia; Irineu; Lactanţiu

Hiliasm; Montanism

**Filozofie**

Filozofie; Aristotelism; Platonism; Plotin; Proclus; Pitagoreism; Stoicism

**Etici sociale**

Milostenie; Căsătorie; Etică sexuală; Păcat; Sclavie; Virtute; Război; Voinţă; Avere; Văduve

**Mişcări eretice sau schismatice**

Adopţianism; Dochetism; Ebioniţi; Hiliasm; Gnosticism; Marcion; Monarhianism; Subordinaţionism; Montanism; Maniheism; Novaţionism; Arianism; Apolinarie din Laodiceea; Schisma melitiană; Donatism; Pnevmatomahism; Neoarianism; Nestorianism; Pelagianism; Monofizitism; Monoenergism; Monotelism; Iconoclasm

# Itemi A-Z


Actele martirilor ........................ 1
Adopţianism .............................. 2
Aelurus *vezi* Timotei Aelurus .... 3
Aeţiu ........................................... 3
Afraat ......................................... 4
Africa *vezi* Africa de Nord, Alexandria, Augustin, Ciprian al Cartaginei, Donatism, Etiopia, Lactanțiu, Nubia, Origen din Alexandria, Tertulian, Tyconius ............................... 4
Africa de Nord .......................... 4
Agape ......................................... 6
Aghiografie *vezi* Hagiografie ..... 8
Alegorie ..................................... 8
Alexandria ............................... 10
Ambrosiaster ........................... 14
Ambrozie ................................. 14
Anagogie ................................. 15
Anakephalaiosis *vezi* Recapitulare ....................... 16
Anaphora ................................. 16
Anatemă .................................. 17
Andrei al Cretei ....................... 18
Anomei (Anomoeni) *vezi* Aetiu, Eunomie, Neoarianism ..... 19
Antiohia ................................... 19
Antonie cel Mare ..................... 23
Antropologie ........................... 24
Apatheia .................................. 26
Apocaliptic .............................. 27
Apofatism ................................ 29
Apocatastază ........................... 30
Apolinarie de Laodiceea ........ 31
Apolinarism *vezi* Apolinarie de Laodiceea ....................... 33
Apologeţi ................................. 33
Apostolicitate .......................... 33
Arhitectura .............................. 35
Arianism .................................. 38
Arie *vezi* Arianism ................... 39
Aristide .................................... 39
Aristotelism ............................. 40
Armenia ................................... 41
Arta .......................................... 42
Ascetism .................................. 45
Atanasie al Alexandriei .......... 46
Atenagora ................................ 48
Augustin al Hipponei ............. 48
Avere ........................................ 52
Avort *vezi* Familie, Etică sexuală, Suflet ................................. 57
Bardesan .................................. 58
Barsanuphius *vezi* Varsanufie şi Ioan ................................ 58
Basilides *vezi* Vasilide ............. 58
Benedict de Nursia .................. 58
Biserica .................................... 59
Boethius ................................... 64
Botez ........................................ 65
Calist al Romei ........................ 69
Canoane ................................... 69
Canonul Scripturii ................... 70
Cassia ....................................... 74
Casian *vezi* Ioan Casian .......... 74
Catacombe ............................... 74
Catehumen .............................. 75
Catholic .................................... 76
Cădere ...................................... 77

Cădere premundană
*vezi* Cădere ........................... 80
Căsătorie .................................. 80
Celibat ...................................... 86
Celsus ....................................... 88
Ceruri *vezi* Rai .......................... 89
Chenoză ................................... 89
Chipul lui Dumnezeu .............. 89
Chiril al Alexandriei ............... 92
Chiril al Ierusalimului ............ 93
Chiril de Schitopolis ................ 94
Ciprian al Cartaginei .............. 95
Clement din Alexandria ......... 96
Clement Romanul ................... 97
Cler ........................................... 98
Comerţ *vezi* Rute comerciale ... 99
Comuniunea sfinţilor ............ 101
Constantin cel Mare .............. 102
Constantinopol ...................... 105
Constituţiile Apostolice ........ 108
Controversa celor Trei
Capitole ............................. 109
Controversa
cvartodecimană ................ 110
Crezuri .................................... 110
Cruce ...................................... 111
Cvartodecimani [/
Quartodecimani]
*vezi* Controversa
cvartodecimană ................ 114
Damasus al Romei ................. 115
Deşert ..................................... 115
Diaconi ................................... 116
Diadoh al Foticeei .................. 118
Didahia .................................. 119
Didascalia Apostolorum ...... 120
Didim cel Orb ........................ 121
Diodor al Tarsului ................. 122
Diognet, Epistola către ......... 123
Dionisie al Alexandriei ......... 123
Dionisie al Romei .................. 124
Dionisie Areopagitul ............ 125
Dioscor al Alexandriei .......... 126
Diotelism vezi Sinodul de la
Constantinopol III ............ 127
Dochetism .............................. 127
Donatism ............................... 128
Duhul Sfânt ............................ 131
Ebioniţi ................................... 139
Ecleziologie *vezi* Biserică ...... 140
Economie *vezi* Iconomie ....... 140
Educaţie ................................. 140
Efrem Sirul ............................. 142
Egeria ..................................... 143
Egipt *vezi* Alexandria, Antonie
cel Mare, arianism, ascetism,
Atanasie al Alexandriei,
Chiril al Alexandriei, Dionisie
al Alexandriei, Evagrie
Ponticul, Macarie
Alexandrinul, Nitria, Origen
din Alexandria, Sketis,
Singlitichia ........................ 144
Encratism ............................... 144
Enipostasia ............................ 145
Epicleză .................................. 147
Epifanie al Salaminei ............ 148
Episcopat ............................... 148
Erezie *vezi* Ortodoxie, Patristică,
Schismă ............................. 151
Eshatologie ............................ 151
Etică sexuală ........................... 154
Etiopia .................................... 161
Euharistie ............................... 163
Eunomie al Cizicului ............ 164
Eusebiu al Cezareei ............... 166
Eusebiu al Nicomidiei .......... 167
Eusebiu al Samosatei ............ 168
Eustaţiu al Antiohiei ............. 168
Eustaţiu al Sevastiei .............. 169
Eutihianism ............................ 170
Eutihie din Constantinopol ... 171
Evagrie Ponticul .................... 172
Evagrie Scolasticul ................ 173
Excomunicare ........................ 174
Exegeză .................................. 175

Exorcism ..... 179
Extaz ..... 181
Facundus al Hermianei ..... 184
Familia ..... 184
Fecioara Maria ..... 186
Feciorie ..... 190
Felicitas *vezi* Perpetua și Felicitas ..... 193
Femei, creştine din perioada veche ..... 193
Filioque ..... 195
Filocalia ..... 198
Filon din Alexandria ..... 198
Filozofia ..... 199
Filostorgiu ..... 202
Filoxen de Mabbug ..... 202
Fire [/ Natură] ..... 203
Flavian al Constantinopolului ..... 206
Fortunatus *vezi* Veniamin Fortunatus ..... 206
Fotinianism ..... 206
Fotin *vezi* Fotinianism ..... 207
Fotie ..... 207
Frații Lungi ..... 208
Fulgențiu de Ruspe ..... 208
Ghelasie I ..... 210
Gnosticism ..... 210
Grigorie cel Mare ..... 212
Grigorie din Nazianz ..... 214
Grigorie al Nyssei ..... 216
Grigorie de Tours ..... 217
Grigorie Taumaturgul ..... 218
Grigorie Teologul *vezi* Grigorie din Nazianz ..... 218
Hagiografie ..... 219
Har ..... 220
Hegesip ..... 224
Heracleon ..... 224
Herma ..... 225
Hiliasm ..... 226
Hirotonie ..... 228
Homoeni ..... 229
Homoiusianism ..... 230
Homoousion ..... 231
Hosius *vezi* Osiu al Cordobei ..... 232
Horepiscopi ..... 232
Hrisostom [/ Gură de Aur] *vezi* Ioan Hrisostom ..... 233
Hristologie ..... 233
Hyppolitus *vezi* Ipolit Romanul ..... 239
Iacov Baradeus ..... 240
Iacov de Serugh ..... 240
Iad ..... 241
Ibas al Edesei ..... 244
Icoană *vezi* Artă, Iconoclasm, Chipul lui Dumnezeu ..... 245
Iconoclasm ..... 245
Iconomie ..... 247
Ieronim ..... 248
Ierusalim ..... 250
Ignatie al Antiohiei ..... 252
Ilarie de Poitiers ..... 253
Imaginea lui Dumnezeu *vezi* Chipul lui Dumnezeu ..... 254
Imnuri ..... 254
India ..... 255
Ioan Casian ..... 256
Ioan Damaschinul ..... 257
Ioan din Gaza *vezi* Varsanufie și Ioan ..... 258
Ioan Gură de Aur *vezi* Ioan Hrisostom ..... 258
Ioan Hrisostom ..... 258
Ioan Malalas ..... 260
Ioan Moshu ..... 260
Ioan Scărarul [/ Climacus] ..... 261
Iovinian ..... 262
Ipolit Romanul [/ Hyppolitus] ..... 262
Ipostas ..... 263
Irineu al Lyonului ..... 266
Irlanda ..... 268
Isaac al Ninivei ..... 269

Ispăşire .................................... 270
Iudaism, relaţia cu Biserica .... 274
Iulian de Eclanum ................. 279
Iustin Martirul ....................... 280
Iustinian .................................. 282
Iuvenalie *vezi* Ierusalim ........ 283
Izbăvire *vezi* Soteriologie ...... 283
Îndumnezeire ......................... 284
Îngeri ....................................... 285
Înmormântare ........................ 287
Întrupare ................................. 289
Înviere ..................................... 291
Judecată .................................. 295
Kenosis *vezi* Chenoză ............ 297
Kerygma ................................. 297
Lactanţiu ................................. 299
Legea firii [/ Legea naturală] *vezi* Fire, Etică sexuală, Stoicism ............................ 300
Leon cel Mare ......................... 300
Leonţiu din Bizanţ ................. 301
Literatura clementină *vezi* Clement Romanul ............ 302
Liturghie ................................. 302
Lucian al Antiohiei ................ 306
Macarie Alexandrinul ........... 307
Macarie cel Mare I ................. 307
Macarie cel Mare II (Pseudo-Macarie) ............. 307
Macedonianism *vezi* Pnevmatomahism ............ 309
Macrina ................................... 309
Magie ....................................... 309
Malalas *vezi* Ioan Malalas ..... 312
Maniheism .............................. 312
Marcel al Ancirei ................... 314
Marcion ................................... 314
Maria *vezi* Fecioara Maria .... 316
Martiri [/ Mucenici] *vezi* Actele Martirilor, Mărturisire, Persecuţie, Sfinţi .............. 316
Maxim Mărturisitorul ........... 316
Maximilla *vezi* Montanism .... 317
Mărturisire – Mărturisitor .... 318
Mântuire *vezi* Soteriologie .... 319
Melania cea Bătrână .............. 319
Melania cea Tânără ............... 319
Meletie al Antiohiei ............... 320
Melitie din Lycopolis ............ 321
Meliton de Sardis .................. 322
Mesalieni *vezi* Macarie cel Mare II ......................... 322
Milenarism *vezi* Hiliasm ....... 322
Milostenie ............................... 322
Minucius Felix ....................... 323
Minune ................................... 324
Mir .......................................... 326
Moarte .................................... 327
Moaşte .................................... 328
Modalism *vezi* Monarhianism .................. 331
Monahism *vezi* Ascetism ...... 331
Monarhianism ....................... 331
Monoenergism ....................... 334
Monofizitism .......................... 335
Monotelism *vezi* Sinodul de la Constantinopol III, Monoenergism, Maxim Mărturisitorul ................... 337
Montanism ............................. 337
Montanus *vezi* Montanism .... 340
Moshus *vezi* Ioan Moshus .... 340
Neoarianism ........................... 341
Neoniceeni .............................. 342
Neoplatonism *vezi* Platonism, Proclus .............................. 342
Nestorianism .......................... 342
Nestorie al Constantinopolului .............................. 344
Niceean *vezi* Hristologie, Sinodul de la Niceea, Neoniceeni ........................ 345
Nitria ...................................... 346
Noetus din Smirna *vezi* Monarhianism .......... 346
Novaţian *vezi* Novaţianism .... 346

Novaţianism ............................ 346
Nubia ....................................... 347
Olimpiada ............................... 349
Origen din Alexandria .......... 349
Ortodoxie ................................ 354
Osiu al Cordobei .................... 355
Ousia ....................................... 355
Pahomie .................................. 357
Palladius ................................. 357
Papalitate ................................ 358
Papia al Ierapolei ................... 362
Paradis *vezi* Rai ...................... 363
Parousia .................................. 363
Patrick ..................................... 364
Patripasianim *vezi*
Monarhianism .................. 364
Patristică ................................. 364
Patrologie ................................ 366
Paulin de Nola ....................... 367
Pavel din Samosata ............... 368
Părinţii apostolici .................. 369
Părinţii capadocieni .............. 370
Păstorul lui Herma
*vezi* Herma ........................ 370
Păcat ........................................ 370
Păcatul originar *vezi* Cădere,
Păcat, Soteriologie ........... 372
Pelagius – pelagianism ......... 372
Pelerinaj .................................. 375
Perihoreză ............................... 377
Perpetua şi Felicitas .............. 378
Persecuţii ................................ 379
Persoană .................................. 386
Petru Fullo .............................. 388
Pitagoreism ............................ 389
Platonism ................................ 390
Plotin ....................................... 394
Pnevmatologie *vezi*
Duhul Sfânt ....................... 395
Pnevmatomahism ................. 395
Pocăinţă .................................. 396
Policarp ................................... 400
Post .......................................... 400
Praxeas *vezi* Calist al Romei,
Monarhianism,
Tertulian ............................ 403
Preoţie .................................... 403
Presbiter *vezi* Preoţie ............. 406
Priscillian din Avilla ............. 406
Proclus .................................... 407
Profet, creştin *vezi* Didahia,
Herma, Montanism ......... 407
Prosper din Aquitania .......... 407
Prudenţiu ................................ 408
Psilantropism ......................... 409
Pulcheria *vezi* Sinodul de la Efes I,
Sinodul de la Efes II, Sinodul
de la Calcedon .................. 409
Purgatoriu .............................. 409
Quartodecimani *vezi* Contro-
versa cvartodecimană ..... 412
Quicunque Vult
*vezi* Crezuri ....................... 412
Rai ............................................ 413
Război ..................................... 415
Rânduiala bisericească
apostolică .......................... 419
Recapitulare ........................... 420
Regula de credinţă *vezi*
Apostolicitate, Irineu al
Lyonului, Tradiţie ............ 421
Reîncarnare ............................ 421
Revelaţie ................................. 422
Roma ....................................... 426
Roman Melodul ..................... 431
Rufin din Aquileea
*vezi* Ieronim ...................... 432
Rugăciune ............................... 432
Rugăciunea Domnească ....... 434
Rute comerciale ..................... 436
Sabelianism
*vezi* Monarhianism .......... 441
Sabelie *vezi* Monarhianism ..... 441
Sacrament ............................... 441
Schismă ................................... 441
Schisma meletiană ................. 443

Schisma melitiană *vezi* Melitie din Lycopolis .................... 443
Sclavie .................................... 443
Sever din Antiohia ................ 447
Sfântul Duh *vezi* Duhul Sfânt ...................... 448
Sfinți ...................................... 448
Shenouda din Atripe ............. 449
Simeon Stâlpnicul .................. 450
Sinai ........................................ 451
Sinaxar ................................... 452
Sinaxă ..................................... 452
Sinclitichia .............................. 453
Sinoade – Sinodalitate .......... 453
Sinodul de la Calcedon ......... 456
Sinodul de la Constantinopol I ................ 459
Sinodul de la Constantinopol II ............. 462
Sinodul de la Constantinopol III ............ 465
Sinodul de la Efes I ................ 466
Sinodul de la Efes II .............. 469
Sinodul de la Elvira *vezi* Anatema, Canoane, Celibat, Etică sexuală ..................... 470
Sinodul de la Niceea I ........... 470
Sinodul de la Niceea II .......... 472
Sinodul Quinisext .................. 473
Siria .......................................... 474
Sketis ...................................... 475
Socrate Scolasticul ................. 475
Soteriologie ............................. 476
Sozomen ................................. 478
Stoicism ................................... 479
Stâlpnici *vezi* Simeon Stâlpnicul .......................... 480
Subordinaționism .................. 480
Succesiune apostolică *vezi* Apostolicitate ............ 480
Suflet ...................................... 480
Taină ....................................... 486
Tațian ...................................... 487
Tămâie .................................... 488
Teodor al Mopsuestiei .......... 490
Teodoret al Cirului ................ 494
Teodosie cel Mare .................. 495
Teodot Bancherul *vezi* monarhianism........... 496
Teodot Tăbăcarul *vezi* monarhianism ........... 496
Teodot Gnosticul *vezi* Gnosticism, Valentin ....... 496
Teofil al Antiohiei .................. 496
Teologia Logosului ............... 497
Teoria celor două săbii *vezi* Ghelasie ..................... 498
Tertulian ................................. 499
Theotokos ............................... 501
Timotei Aelurus ..................... 502
Tipologie *vezi* Alegorie ......... 502
Tomosul lui Leon *vezi* Hristologie, Sinodul de la Calcedon, Leon cel Mare .................. 502
Tradiție ................................... 502
Tradiția apostolică ................. 507
Trei Capitole *vezi* Controversa celor Trei Capitole ........... 508
Treime .................................... 508
Treimea iconomică ................ 517
Tropologie *vezi* Alegorie ...... 518
Tyconius ................................. 518
Unire ipostatică ...................... 520
Valentin .................................. 521
Varsanufie şi Ioan .................. 522
Vasile al Ancirei ..................... 523
Vasile al Cezareei .................. 523
Vasilide .................................. 525
Văduve ................................... 527
Vedenii ................................... 528
Venantius Fortunatus ........... 530
Veşminte ................................ 530
Victor al Romei ...................... 533
Vincențiu de Lerin ................. 533
Vindecare ............................... 533
Virtute .................................... 536
Vise ......................................... 538
Voință ..................................... 541

# Abrevieri

| | |
|---|---|
| AB | Analecta Bollandiana |
| ACW | Ancient Christian Writers (1946-) |
| Adv. Haer. | Irenaeus of Lyons, *Adversus haereses* |
| AHC | Annuarium Historiae Conciliorum |
| ANCL | The Ante Nicene Christian Library |
| ANF | *Ante-Nicene Fathers* |
| ANRW | *Aufstieg und Niedergang der romischen* Welt (Berlin, 1972-) |
| *ATR* | *Anglican Theological Review* |
| AUSS | *Andrews University Seminary Studies.* |
| BJRUL | *Bulletin ofthe John Rylands University Library of Manchester* |
| BJS | Brown Judaic Studies |
| c. | Circa (data aproximativã) |
| CCSG | Corpus Christianorum: Series graeca (1977-) |
| CHR | *Catholic Historical Review* |
| CQ | *Church Quarterly* |
| CS | Cistercian Studies |
| CSCO | Corpus scriptorum christianorum orientalium (Paris, 1903-) |
| CWS | Classics of Western Spirituality (New York, 1978-) |
| DACL | *Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie* (Paris, 1907-1953) |
| DCB | Dictionary of Christian Biography (Londra, 1877-1887) |
| DOP | *Dumbarton Oaks Papers* |
| DR | *Downside Review* |
| DSP | Dictionnaire de Spiritualite Chretienne |
| DTC | *Dictionnaire de theologie catholique* (Paris, 1903-1950) |
| fl. | *Floruit* (autorul a activat în această perioadă) |
| GRBS | *Greek, Roman, and Byzantine Studies* |
| Haer | Hippolytus, *Refutation of AII Heresies* |
| HDG | Handbuch der Dogmengeschichte (Freiburg, Germania, 1956-) |

| | |
|---|---|
| H.E. | Eusebius of Caesarea, *Historia ecclesiastica* |
| HTR | *Harvard Theological Review* |
| ITQ | *Irish Theological Quarterly* |
| JAAR | *Journal of the American Academy of Religion* |
| JBL | *Journal of Biblicul Literature* |
| JEH | *Journal of Ecclesiastical History* |
| JHS | Journal of the History of Sexuality |
| JLW | Jahrbuch für Liturgiewis-senschaft |
| JMH | *Journal of Medieval History* |
| JQR | *Jewish Quarterly Review* |
| JRE | *Journal of Religious Ethics* |
| JRH | *Journal of Religious History* |
| JRS | *Journal of Roman Studies* |
| JTS | *Journal of Theological Studies* |
| LXX | Septuaginta |
| MSR | *Melanges de science religieuse* |
| NPNF | *Nicene and Post-Nicene Fathers* |
| *NTS* | *New Testament Studies* |
| OCA | Orientalia christiana analecta |
| OCP | *Orientalia christiana periodica* |
| PBR | Patristic and Byzantine Review |
| PG | Patrologia graeca (J.-P. Migne, ed., Patrologiae cursus completus: Series graeca; Paris, 1857-1886) |
| PL | Patrologia latina (J.-P. Migne, ed., Patrologiae cursus completus: Series latina; Paris, 1844-1864) |
| PO | Patrologia orientalis |
| PRIA | Proceedings of the Royal Irish Academy |
| REA | *Revue des etudes augustiniennes* |
| RecAug | Recherches augustiniennes |
| RHE | *Revue d'histoire ecclesiastique* |
| RIL | Religion in Life |
| ROC | Revue de l'Orient Chretien |
| *RQ* | *Romische Quartalschrift fiir die christliche Altertumskunde undfiir Kirchengeschichte* |
| RSPT | *Revue des sciences philosophiques et theologiques* |

RSR *Recherches de science religieuse*
SBL Society of Biblical Literature
SP Studia patristica
ST *Studia theologica*
SVTQ *St. Vladimir's TheologicalQuarterly*
TS *Theological Studies*
TSC *Second Century*
TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VC *Vigiliae christianae*
VSp *Vie spirituelle*
*ZNTW* *Zeitschrift fiir die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der ălten Kirche*

## A

**Actele martirilor**.

În secolul al II-lea, Biserica a devenit mult mai conștientă de nevoia de a păstra un registru formal conținând actele de martiraj ale creștinilor executați din cauza credinței lor. Acesta a fost începutul genului de texte cunoscut sub numele de acte martirice. Pătimirile sfinților au fost considerate, din cele mai vechi timpuri, ca fiind binecuvântate de Dumnezeu și având o putere lucrătoare efectivă de ispășire și de mijlocire pentru Biserica pământească, în special pentru Biserica locală din care proveneau mucenicii. Se considera că martirul a trăit pătimirile lui Iisus și astfel a „intrat întru slavă", având puterea de a mijloci pentru creștinii de pe pământ (Apoc. 7, 13-17). Relatarea Pătimirii Domnului a fost unul dintre cele mai de seamă aspecte ale Noului Testament, iar narațiunile sinoptice ale Pătimirii demonstrează o coerență și o continuitate care sugerează faptul că ele au fost scrise independent, la o dată foarte timpurie: ca și cum ar fi constituit o lucrare de genul „Actele Pătimirii lui Iisus". Alți mari eroi creștini, precum Pavel și Petru, au fost, de asemenea, considerați martiri pentru credință, prin aceea că L-au imitat pe Iisus în pătimirile lor (*cf.* Mc. 1, 9-10; In 21, 18-19). Sporirea ***persecuțiilor*** administrației oficiale în decursul secolului al II-lea asupra Bisericilor locale din ***Roma***, Asia Mică, Egipt și ***Nordul Africii***, dar cel mai mult în timpul lui Decius și Dioclețian (mijlocul secolului al III-lea și începutul celui de-al IV-lea) este factorul care a cauzat apariția Actelor martirilor propriu-zise. Deși toate sunt apologii ale sfântului martirizat, o parte dintre texte au fost scrise pornind chiar de la procesul verbal al judecătorului, conținând detalii despre procesul martirului și răspunsurile date de acesta. Primele exemple de acest gen sunt *Actele lui Iustin*, *Actele Sfinților Carpus, Papylus și Agathonica* și scrierea nord-africană *Actele Martirilor scillitani*. Unele texte, precum *Pătimirea Martirelor Perpetua și Felicitas*, de asemenea din Africa de Nord, sunt de un dramatism intens, conținând și jurnalul de închisoare al muceniței ***Perpetua***. Această scriere era atât de populară încât, mai târziu, Fericitul ***Augustin*** se plângea de faptul că era citită în biserici și umbrea citirea Evangheliei. Creștinii erau de părere că sarcina martirilor era mai presus de cea a mărturiei (*martyria*) sau a mărturisirii publice de credință. Așadar, mărturisirile curajoase făcute de martiri în fața judecătorilor erau socotite a fi îndeosebi inspirate de ***Duhul Sfânt*** (Mc. 13, 11), iar relatări ale mărturisirii lor erau avid citite de Biserici (de obicei, după încetarea persecuției). Cel mai vechi text martirologic major este cel intitulat *Martiriul lui Policarp* (cca 155-156),

în care este elaborată teologia martiriului (aceasta va fi sistematic expusă de scriitorii din secolele II și III precum ***Tertulian*** [*Către martiri*], ***Origen*** [*Exortație la martiriu*], și ***Ciprian*** [*Către Fortunatus*]. Numărul mare de Acte ale Martirilor au fost analizate și compilate în ediții foarte utile de Delehaye și Musurillo.

---

H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres litteraires* (Bruxells, 1921); *idem*, *Les origines du culte des martyrs* (Bruxells, 1933); W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford, 1965); J.A. McGuckin, „Martyr Devotion in the Alexandrian School: Origen to Athanasius", în *Martyrs and Martyrologies* (Studies in Church History 30; Oxford, 1993), pp. 35-45; H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford, 1972).

**Adopțianism**

O abordare teologică (numită și monarhianism dinamic) care încerca să apere monarhia lui Dumnezeu (***monarhianism***) prin explicarea sensului creștin al divinității lui Iisus în termenii unei posesii radicale de către ***Duhul Sfânt***. Așadar, gânditorii adopțianiști se deosebesc de cei care erau de părere că Iisus a fost un profet al lui Dumnezeu sau un bărbat sfânt. Termenul frecvent folosit este cel de „locuire": adică, Duhul L-a ales pe Iisus într-un anumit moment din viața Sa (unii presupuneau că la naștere, dar majoritatea erau de părere că la botez) și a locuit în trupul Lui ca într-un templu. Locuirea sa de către Duhul și, astfel, autoritatea Lui în propovăduire și faptă a fost astfel incomparabil mai presus decât a oricărui alt profet de până atunci care nu beneficiase decât de o ocazională și temporară venire a Duhului lui Dumnezeu. Aceasta a fost o teorie care nu a stârnit niciodată mare entuziasm în comunitățile creștine și pare a fi fost mult mai elaborată ca teologie personală a unor intelectuali și apoi folosită de gânditori patristici târzii ca scut împotriva căruia puteau să-și îndrepte lănciile (acuzând pe contemporanii lor, în special în perioada ariană, că ar avea concepții similare care Îl reduceau pe Iisus la statutul unui „simplu om" – psilantropism). Una dintre slăbiciunile sale era faptul că explica învățătura lui Iisus, dar fără zguduitoarele fapte mântuitoare ale Răstignirii și Învierii Sale. În schema adopțianistă, ***Învierea*** nu este decât o simplă recompensă acordată lui Iisus pentru credincioșia Lui; ea nu reflectă concepția neotestamentară care o consideră răsăritul legământului noii ere. Cel mai faimos reprezentant al adopțianismului din perioada patristică este ***Pavel din Samosata*** (Eusebiu, *Istoria bisericească* 7, 30) și ***Teodot*** din Bizanț (Ipolit, *Respingerea tuturor ereziilor* 7, 35). De asemenea, ***ebioniții*** sunt plasați în această categorie, deși nu se știe aproape nimic despre doctrina lor ca atare. Totodată, termenul a mai fost aplicat unei controverse spaniole din secolul al VIII-lea despre natura calității de

Fiu a lui Hristos, ca fiind adevărată sau adoptată. Această chestiune a fost dezbătută de Alcuin în lucrarea sa în șapte cărți, *Împotriva lui Felix*.

---

J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Londra, 1985), pp. 115-119, 158-160.

**Aelurus** *vezi* **Timotei Aelurus**

**Aețiu** (cca 300-700)

Aețiu a fost unul dintre cei mai radicali teologi ai arianismului târziu (*vezi* ***Arianismul***). De profesie fierar în Antiohia, care, prin abilitățile sale native, a dobândit în ***Alexandria*** faima de sofist și logician. A împins implicațiile aserțiunilor dogmatice hristologice până la limitele lor semantice. A fost conducătorul școlii care susținea că nenașterea este definiția fundamentală a Dumnezeirii și susținea că se aflau în înșelare atât partida ***niceeană*** care afirma identitatea de esență a Tatălui și a Fiului-Logosului (***homousieni***), cât și majoritatea antiniceeană, care se despărțise în două tabere, din care una afirma asemănarea de esență a Tatălui și a Logosului (***homoiusieni***) și școala mai numeroasă care interzicea limbajul esențialist și milita pentru ideea mai vagă a asemănării celor două ipostasuri (homoeni). Aețiu, punând accent pe ideea conform căreia cuvintele (în special cele scripturistice) descoperă naturile, pretindea că relația Fiului cu Tatăl era una de neasemănare totală (*anhomoios*). Dacă Tatăl era prin fire Cel Nenăscut, atunci Fiul, fiind Născut, este cu totul neasemănător cu Dumnezeirea supremă. În consecință, partida sa a atras furia ambelor tabere, iar partizanii săi au fost etichetați de oponenți ca anomei (cei neasemănători: de asemenea, anomoeni, anomeeni). Lucrarea sa l-a determinat mai târziu pe ***Grigorie din Nazianz*** să susțină ideea conform căreia cuvintele Scripturii nu revelează atât naturile, cât relațiile, iar această precizare a avut o influență importantă asupra concepției ***Capadocienilor*** despre dogma ***trinitară***. Aețiu a fost hirotonit diacon spre 345, dar a fost implicat în răsturnarea lui Gallus și a fost exilat în anul 354. Sinoadele de la Ancira (358) și Constantinopol (360) au condamnat învățăturile lui dar, prin influența cezarului Iulian (fratele lui Gallus), a fost recompensat cu rangul de ierarh, ca „episcop itinerant". Secretarul său credincios, ***Eunomie***, a devenit cel mai energic purtător de cuvânt al acestei școli și l-a îngrijit pe acum vârstnicul Aețiu la ***Constantinopol***. Lucrarea sa principală, singura care a supraviețuit, este *Syntagmation*.

---

G. Bardy, „L'heritage littéraire d'Aétius", *RHE* 24 (1928), pp. 809-827; R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh, 1988), pp. 598-636; L. Wickham, „The Syntagmation of Aetius the Anomoean",

*JTS* 19 (1968), pp. 532-569; *Idem*, „Aetius and the doctrine of divine ingeneracy", *SP* 11 (1972), pp. 259-263.

**Afraat (Aphrahat, Afrahat, Aphraates)**
(începutul secolului al IV-lea)

Cunoscut ca „Înțeleptul persan", Afraat este unul dintre cei mai importanți scriitori din Biserica siriacă primară. A fost ascet și, probabil, episcop (a scris o epistolă sinodală adresată clerului din întreaga regiune). Cea mai importantă lucrare a sa este intitulată *Douăzeci și trei de demonstrații*. Primele zece au fost scrise în 337, ca un set de dialoguri pentru îndrumarea asceților; următoarele doisprezece au fost scrise în 334, având ca preocupare dialogul creștino-iudeu (*vezi* ***iudaism***), iar ultima, în 345, fiind un eseu asupra istoriei biblice și sfârșitul vremurilor, bazat pe cuvântul „[boabă de] strugure" (Is. 65, 8 LXX). *Demonstrațiile* dezvăluie o Biserică aflată în dialog constant cu sinagoga și găsim în ele schimburi de vedere interesante, fără a fi marcate de ostilitatea care avea să caracterizeze dialogul dintre sinagogă și Biserică de mai târziu. De asemenea, Afraat ne prezintă tâlcuiri profunde asupra ***rugăciunii*** (în special *Demonstrația* 4) și vieții mistice, pe care el o caracterizează ca fiind preoția inimii dinăuntru care aduce lui Dumnezeu tămâia rugăciunii. Ideile de pace și iertare iubitoare sunt centrale în gândirea sa. Mai târziu, scrierile sale au devenit foarte influente în dezvoltarea școlii creștine răsăritene a „rugăciunii inimii".

---

J. Gwynn, *Selections Translated into English from the Hymns and Homilies of Ephraim the Syrian and From the Demonstrations of Aphrahat the Persian Sage* (NPNF, seria a 2-a, vol. 13.2; New York, 1898); J.A. McGuckin, „The Prayer of the Heart in Patristic and Early Byzantine Tradition", în P. Allen, W. Mayer, și L. Cross, ed., *Prayer and Spirituality in the Early Church* (vol. 2; Everton Park, Australia, 1999), pp. 69-108; J. Neusner, *Aphrahat and Judaism* (Leiden, Olanda, 1971).

**Africa** *vezi* **Africa de Nord, Alexandria, Augustin, Ciprian al Cartaginei, Donatism, Etiopia, Lactanțiu, Nubia, Origen din Alexandria, Tertulian, Tyconius**

**Africa de Nord**

Litoralul de nord al coastei africane mediteraneene a fost important pentru mișcarea creștină încă de la începuturile sale. Fâșia de coastă, în special la est de Alexandria până la teritoriul modern al Libiei, a fost ocupată în perioada romană de o serie de orașe comerciale care aveau numeroase comunități iudaice. Mulți dintre membrii acestora luau parte la traficul regulat către templul din ***Ierusalim*** înainte de Războiul roman din 66-70 d.Hr. Una dintre acele mici comunități, Cirene, a trimis un pelerin, altfel necunoscut, numit Simon, al cărui nume a fost apoi cinstit în Evanghelii drept cel care L-a ajutat pe Iisus să-Și poarte ***crucea***. Fiii lui Simon, Rufus și Alexandru,

erau îndeajuns de cunoscuți în Biserica pentru care și-a scris Marcu Evanghelia sa (Mc. 15, 21), din moment ce nu a fost nevoie de prezentarea acestora. Marea metropolă a ***Alexandriei*** din Delta Nilului a fost dintotdeauna o capitală elenistică vorbitoare de greacă, însă coasta de nord-vest se afla în profund contrast cu cea estică, fiind vorbitoare de limbă latină și având ***Roma***, nu Alexandria, ca partener cultural și comercial. Acesta este teritoriul propriu-zis al Africii de Nord romane, (astăzi acoperă teritoriul părții de apus a Libiei, Tunisei, Algeriei și o parte a Marocului). Cele mai importante evenimente ale Bisericii nord-africane în perioada sa de viguroasă înflorire (secolele II-VI) trebuie să fie contextualizate în lumina acestei strânse relații. Primul text creștin din Africa este relatarea *Pătimirii Martirilor scillitani*, datând din 180. Biserica africană și-a venerat cu fervoare ***martirii*** săi și, din cele mai vechi timpuri, este caracterizată de un puternic duh de „opoziție față de lume" ce poate fi observat în cultul mucenicilor săi și în abordarea severă a disciplinei bisericești. După ce a fost nevoită să părăsească Asia Mică, mișcarea ***montanistă*** a găsit un teren propice aici, deși într-o formă moderată, iar cealaltă importantă relatare africană despre martiri, *Pătimirea Martirelor Perpetua și Felicitas* (200 d.Hr.), dezvăluie o oarecare influență montanistă prin interesul său viu față de experiențele revelatoare. Primii mari teologi ai Bisericii au fost ***Tertulian*** și ***Ciprian***, deși ***apologeți*** timpurii precum ***Minucius Felix*** încercaseră să explice atracțiile morale ale noii religii pentru o audiență păgână educată. Tertulian a pus temeliile pentru mare parte din vocabularul creștinismului latin în domenii teologice fundamentale precum învățătura despre ***Treime*** și în ***hristologie***. Alți importanți apologeți africani sunt Optatus din Milevis, Arnobiu și ***Lactanțiu***. Ultimul a fost un important sfătuitor al lui ***Constantin*** cel Mare, iar lucrarea sa *Instituțiile divine* reprezintă prima tentativă de a realiza o teologie latină sistematică (deși nu a fost niciodată populară și avea în curând să fie umbrită de opera lui ***Augustin***). Secolul al III-lea a fost o perioadă de creștere pentru Biserica africană, care avea Cartagina drept centrul său principal. La Sinodul din Cartagina din 256 au participat 87 de episcopi latini africani. O imagine mai clară a Bisericii africane ne este oferită de *Epistolele* lui ***Ciprian***, episcopul Cartaginei la mijlocul secolului al III-lea. În timpul episcopatul său dificil, a încercat să soluționeze numeroasele probleme cauzate de ***persecuția*** lui Decius și a scris lucrări importante despre natura ecleziologiei și a ***pocăinței*** în Biserică. În timpul episcopatului lui Ciprian, tensiunile cu administrația romană a Papei Ștefan, care au apărut atunci când Ciprian a refuzat să accepte hotărârea Bisericii Romei ce stipula

că botezurile ereticilor erau valide, au făcut ca Biserica africană să revendice o mai mare independență. Persecuția lui Diocletian, dintre anii 303-305, a afectat din nou viața Bisericii nord-africane în moduri care aici au dăinuit mai mult decât în oricare altă parte. Conflictele interne dintre susținătorii liniei dure și cei care militau pentru reconciliere în privința celor ce se lepădaseră și cum ar trebui să fie considerați după restaurarea păcii au dus la sciziunea Bisericii nord-africane în facțiunea catholică (o minoritate în secolul al IV-lea) și cea ***donatistă***. Adevărul social că majoritatea Bisericii catholice latine era romană și astfel colonială, s-a făcut remarcat în timpul controversei, mișcarea donatistă câștigând sprijin local considerabil din partea claselor de jos pe care le apăra. Teologi donatiști precum Tyconius au dezvoltat reguli importante de exegeză biblică care l-au influențat chiar și pe Augustin. Augustin al Hipponei (secolul al V-lea) a fost singurul mare teolog latin african. Activitatea sa episcopală a fost profund implicată în controversele donatistă și ***pelagiană***, însă lucrările sale vaste au oferit Bisericii latine un veritabil dosar teologic pentru eternitate, și prin Augustin, multe aspecte ale riguroasei tradiții africane (nu mai puțin și concepțiile sale despre ***păcatul*** originar și ***harul*** divin) au devenit centrale pentru tradiția „romană", mai ales după ce au fost apărate și promovate de papa ***Grigorie cel Mare***. În 439, la scurtă vreme după moartea lui Augustin, regele vandal Gaiseric a cucerit Cartagina și Africa romană a intrat în stăpânirea cuceritorilor arieni. ***Iustinian*** a cucerit înapoi Africa de Nord în campania din 534-535 și, pentru o scurtă perioadă, creștinismul catholic a înflorit din nou prin teologi precum Vigiliu de Thaspus, ***Fulgențiu de Ruspe*** și ***Facundus al Hermianei***, care au redactat lucrări interesante cu privire la hristologie. După căderea Cartaginei în fața armatelor islamiste în 698, creștinismul din Africa de Nord s-a stins, fiind lipsit de vigoare și redus la insignifianță.

---

W.H.C. Frend, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa* (Oxford, 1952); P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* (Paris, 1901-1923); B.H. Warmington, *The North African Provinces* (Cambridge, 1954).

## Agape

Traducerea Septuaginta a Scripturilor evreiești – versiunea larg folosită în Biserica Răsăriteană timpurie, întrebuințează cuvântul *agape* pentru a denumi iubirea în toate formele sale: divină, afectivă, filantropică și sexuală. Această întrebuințare a exclus preferința mai normală a limbii grecești elenistice pentru termenul *eros*. A existat un curent, manifestat puternic și în Noul Testament, prin care *agape*

a devenit termenul principal pentru a evoca iubirea și bunătatea iubitoare, și a fost înțeles în mod predominant ca filantropie divină care îi îndeamnă pe oameni să oglindească bunătatea lui Dumnezeu prin frățietate și dărnicie reciproce (*cf.* In. 15, 13; Rom. 8, 35; II Cor. 5, 14; I In. 4, 7 și în multe alte locuri). Așa cum se arată la In. 3, 16, cuvântul *agape* a fost promovat de scriitorii Noului Testament drept una dintre paradigmele cheie din teologia creștină a mântuirii: „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat". Legătura dintre iubirea lui Dumnezeu față de o lume în nevoie și iubirea care se dorește a caracteriza pe discipoli în calitate de nouă comunitate a iubirii-*agape* a fost bine conturată în Biserica primară. Conform acestui înțeles, iubirea a fost înțeleasă nu atât ca sentiment afectiv, cât grijă filantropică pentru aproapele. Filantropia mântuitoare a lui Dumnezeu (*vezi* ***Soteriologie***) a fost luată ca model pentru *mimesis*, un cod de purtare pe care Biserica ar trebui să-l reflecte față de ceilalți (în special față de cei ai săi), de vreme ce a primit din abundență filantropia de la Dumnezeu. Etica lui *agape* poate fi observată mai ales în învățătura lui Iisus despre reciprocitatea milei, exemplificată în Rugăciunea domnească, care cere iertare de la Dumnezeu: „Precum și noi iertăm greșiților noștri" (Mt. 6, 22). Cele mai timpurii scrieri patristice, precum *Epistola I a Sfântului Clement* (49-50), datând de la sfârșitul primului secol, articulează această teologie a reciprocității ca legătură comună care unește, pe de-o parte, pe Dumnezeu cu Biserica, și pe de altă parte, ține unită Biserica în sine ca o „lume nouă". Termenul *agape* a fost, de asemenea, folosit în Antichitate pentru a denumi ritualul banchetului iubirii. Mărturiile sunt obscure, dar o parte dintre cele mai timpurii comunități creștine par să fi celebrat o masă ceremonioasă a frățietății în care se săvârșea ritualul euharistic. Sfântul Apostol Pavel este printre primii care se plânge despre unele abuzuri ce însoțeau această strânsă asociere între festivitatea de „club" (fiindcă masa luată în comun era un aspect nelipsit al multor societăți religioase antice) și comemorarea solemnă a Cinei de Taină (I Cor. 11, 17-22). ***Ignatie al Antiohiei*** și părți din ***Didahia*** arată că *agape*, în calitate de ritual distinct de cel al ***Euharistiei***, este încă o trăsătură a creștinismului ***siriac*** de la începutul secolului al II-lea (*Către smirneni* 8, 2; *Didahia* 9, 10, 14). Deja în preajma secolului al III-lea, *agape* și Euharistia deveniseră distincte în aproape toată Biserica. *Agape* a continuat în ***Africa de Nord*** și în Bizanț până după secolul al V-lea, ca masă de obște menită a aduce ușurare poporului. Până în ziua de astăzi, în ritualul bizantin al euharistiei și în cel al Litiei de la vecerniile praznicale, obiceiul de a împărți în comun

pâinea binecuvântată în Biserică este un ecou al ceremoniilor agapice.

J. Keating, *The Agape and the Eucharist in the Early Church: Studies in the History of the Christian Love Feasts* (Londra, 1901); A. Nygren, *Agape and Eros* (Philadelphia, 1953); G.H. Outka, *Agape: An Ethical Analysis* (New Haven, Conn., 1972).

**Aghiografie** *vezi* **Hagiografie**

### Alegorie

Alegoria este o metodă literară elenistică – intens întrebuințată – de interpretare a literaturii sacre (corpusul homeric sau clasicii filosofiei) prin modalități simbolice universale. De exemplu, necesitatea de a-l interpreta simbolic pe Homer a fost îndelung stipulată de filosofii religioși din Antichitatea târzie care cereau ca mitul elenistic să fie prelucrat pentru a-i oferi o bază religioasă mai avansată din perspectivă metafizică. Scriitorul stoic Pseudo-Heraclit, în secolul I d.Hr., afirma că dacă Homer nu este interpretat alegoric, atunci tot ceea ce conțin scrierile sale nu sunt decât niște blasfemii (*Allegoriae Homericae* 1, 1). De asemenea, ***Filon*** (sec. I) și Numenius (un reprezentant al ***platonismului*** mijlociu, din sec. II), s-au străduit să introducă metoda alegorică drept mijloc de separare a Vechiului Testament de originile istorice imediate și de reinterpretarea sa ca literatură universalist metafizică. Detaliile din literatura sacră care erau lipsite de importanță, arhaice sau demodate puteau fi astfel considerate aluzii simbolice la un alt nivel de înțelegere. Metoda alegorică nu a fost necunoscută celor mai timpurii scriitori creștini, deși repovestirea profund alegorică a unor pilde rostite de Iisus (precum cea de-a doua povestire a pildei semănătorului din capitolul 4 al Evangheliei după Marcu) este considerată a fi mai mult manifestarea evangheliștilor decât a lui Iisus însuși. Pavel, de exemplu, face o referire explicită la lecturile simbolice alegorice ale textelor în Gal. 4, 24. El întrebuințează o serie de simboluri alegorice în I Cor. 5, 6-8 (frământătura ca simbol); I Cor. 9, 8-14 (boul ca simbol al drepturilor apostolice); și I Cor. 10, 1-5 (evenimentele Exodului ca simboluri ale tainelor creștine). ***Origen din Alexandria*** este cel care, în secolul al III-lea, așază definitiv în agenda creștină interpretarea alegorică a textelor sacre. Pentru Origen, alegoria semnifică o lectură mai adâncă, simbolică, „profund duhovnicească” a narațiunii biblice și îi dedică un spațiu considerabil în tratatul său *De principiis*, în care explică propriul sistem de interpretare biblică, unul care este limpede modelat pe elemente de analiză literară care fuseseră stabilite la Marea Bibliotecă din Alexandria. El nu a făcut o delimitare pronunțată între alegorie, tipologie și anagogie, deși exegeza de mai târziu a făcut-o într-un mod treptat. Alegoria avea pe atunci o

definiție mai îngustă, fiind considerată o povestire extinsă care lua elemente dintr-o narațiune anterioară și le folosea simbolic într-o narațiune paralelă, ca și cum ar fi vorbit despre altceva, sau pentru a construi un comentariu digresiv de-a lungul primei povestiri. Cea de-a doua povestire a pildei semănătorului reprezintă acest sens limitat de alegorie (bobul chiar semnifică lumea, pietrele semnifică ispitele, păsările semnifică duhurile rele și așa mai departe). Tipologia, pe de altă parte, era întrebuințarea povestirilor biblice sau a figurilor din Scriptură pentru a face o corelare extinsă a episoadelor Noului Testament în lumina povestirilor mai vechi – un sistem de a citi o narațiune în perimetrul aferent al unei alte narațiuni (de exemplu, modul în care relatarea despre Avraam care îl ia pe Isaac sus pe munte pentru a-l jertfi era citită ca „tip" al episodului Răstignirii). În acest înțeles, tipul era precum matricea care se aplica pe monedă. O narațiune „se tipiza" pe o altă narațiune. Exegeții creștini au înțeles antitipul (întotdeauna narațiunea Noului Testament) ca fiind rezultatul acțiunii tipului care lovește obiectul – astfel, antitipul era lizibil, imprimat corect așa cum era, în timp ce tipul însuși era o inversare, o umbră, sau o anticipare. În teoria tipologică, tipul, deși anterior antitipului, avea nevoie ca povestea sau evenimentul de mai târziu să fie complet elucidat. Origen a exprimat sugestiv acest aspect în teoria sa, spunând că doar prin venirea Noului Testament, Vechiul Testament a devenit inteligibil. ***Grigorie al Nyssei***, în lectura sa bogat alegorizată a Cântării Cântărilor, era de părere că, așa cum boabele de grâu se prefac în pâine, tot așa Biserica are nevoie să transfigureze Scriptura brută într-un discurs inteligibil prin folosirea interpretării alegorice (prologul *Omiliilor la Cântarea Cântărilor*). Însă primii comentatori creștini nu au făcut o distincție atât de clară pe cât ne-am fi dorit noi să facă între alegorie și tipologie. Pentru Origen și pentru numeroșii discipoli care l-au urmat, alegoria însemna doar găsirea unui mesaj mai înalt în toată Scriptura, chiar și în părțile acesteia care păreau ciudate și criticabile atunci când erau citite la un nivel istoric (literal) pur. În perioada Evului Mediu timpuriu, folosirea la întâmplare a termenilor tehnici de exegeză amintiți mai sus a fost clarificată și constrânsă să reprezinte „cele patru sensuri ale Scripturii": literal (sau istoric), tropologic (sau moral), alegoric (comentariul spiritual) și anagogic (semnificația eshatologică). După condamnarea origenismului în secolul al VI-lea, mulți exegeți latini și greci au respins cu ostentație abordarea sa alegorică. În practică însă, a continuat nestingherită, fiind acum descrisă ca interpretarea *theoriei* (sensul mai înalt al Scripturii). Regulile lui Origen au fost înlocuite (în Apus) de ***Augustin*** odată cu abordarea pe larg a regulilor exegezei alegorice

din tratatul său *Instruirea creștină* (*vezi și* ***Tyconius***), și astfel alegorizarea a devenit metoda dominantă a lecturii unei narațiuni până în perioada modernității târzii, când împotriva ei a apărut o puternică reacție, iar metoda istorico-critică a început să fie dominantă. Teoria literară postmodernă de la sfârșitul secolului XX a provocat o dată în plus supremația interpretărilor textuale criticiste, iar modelele de exegeză alegorică ale creștinismului timpuriu prezintă din nou interes.

---

R.M. Grant, *The Letter and the Spirit* (New York, 1957); J. M. Daniélou, *From Shadows to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers* (Philadelphia, 1961); K. Froehlich, ed., *Biblical Interpretation in the Early Church* (Philadelphia, 1974); J.A. McGuckin, „Origen as Literary Critic in the Alexandrian Tradition", în L. Perrone, ed., *Origenistum Octavum* (Leuven, Belgia, 2003).

## Alexandria

Centru major al culturii elenistice, Alexandria a fost construită în Delta Nilului în cinstea lui Alexandru cel Mare, cel care a proiectat planul străzilor și a stabilit templele principale ale orașului (Strabon, *Geografia*, 17.791-795). Rămășițele sale au fost aduse aici din Răsărit și au fost așezate în mormântul eroului din centrul orașului, fiind una dintre vechile atracții turistice ale metropolei. Succesorul său, Ptolemeu, a întemeiat aici o dinastie și a îmbinat tradițiile religioase indigene ale Egiptului cu o viziune culturală universalizată a elenismului, care a avut un efect puternic asupra mentalității intelectuale și religioase ale lumii mediteraneene. Din acel moment, Alexandria s-a dezvoltat rapid, devenind cel de-al doilea mare oraș al Imperiului roman. După înfrângerea lui Antoniu și Cleopatra, stăpânirea romană a fost instaurată, iar funcția de guvernator al Egiptului a devenit una dintre cele mai importante din lumea romană. Eficacitatea funcțională a Alexandriei – singurul oraș mare din întregul Egipt, a făcut ca să intre sub autoritatea sa distribuirea resurselor imense ale Nilului (grâul său asigura pâinea necesară Romei), ca și drumurile comerciale internaționale maritime ce veneau din ***India*** și cele terestre ce treceau prin Arabia. De asemenea, schimburile comerciale cu ***Nubia*** și ***Etiopia*** se desfășurau de-a lungul Nilului până în portul internațional, situat strategic la întretăierea coridoarelor maritime ale Mediteranei. În calitate de important centru comercial și militar, fiind totodată și centrul major al sistemelor religioase egiptene, Alexandria era o capitală plină de viață. Din perspectiva creștinismului, Alexandria a fost un oraș care i-a influențat dezvoltarea, fiind unul dintre leagănele intelectuale principale ale sale (împreună cu ***Roma*** și ***Antiohia***). Aproape întreaga gândire ***patristică*** greacă poartă, cumva, pecetea Alexandriei

și mulți dintre intelectualii creștini ai orașului au modelat primele fundații ale concepțiilor ***hristologice*** și trinitare (*vezi* ***Treime***) pentru lumea creștină. Orașul a fost nu numai centrul universal al elenismului (depășind chiar și Roma în această privință), ci chiar din vremea nașterii mișcării creștine a devenit, de asemenea, veritabilul centru universal al ***iudaismului***. În Alexandria exista un întins cartier evreiesc, iar viața intelectuală a comunității iudaice era bine înrădăcinată și înfloritoare. Orașul a fost martorul redactării a ceea ce este cunoscut drept Literatura sapiențială a Vechiului Testament. Pe vremea lui Iisus, ***Filon***, unul dintre cei mai influenți intelectuali evrei, dezvoltase deja o școală care încerca cu grijă să ducă exegeza biblică pe calea elenistică a interpretării alegorice (îndelung folosită în Marea bibliotecă din Alexandria, cu referire la canonul clasic al autorilor) și făurise o legătură dinamică între filosofia elenistă și religia biblică prin întrebuințarea fertilă a ***teologiei Logosului***. Această puternică înrădăcinare în literatura sapiențială (religie filosofică aforistică) și speculațiile mistice despre mișcarea Logosului a devenit, de asemenea, parte constitutivă a comunităților creștine din Alexandria. Unul dintre primii teologi creștini alexandrini pe care îl cunoaștem este Apollo, evreul convertit la creștinism care pare să-l fi făcut pe cineva atât de sigur pe sine precum Sf. Ap. Pavel să dorească să-și îmbunătățească retorica (*vezi* Fapte 18, 25 – redactarea apuseană; *cf.* I Cor. 1, 12). Pe la jumătatea secolului al II-lea d. Hr., Biserica Alexandriei era un centru pentru profesori creștini particulari care transmiteau *paideia*. Printre ei erau câțiva filosofi creștini gnostici, nu în ultimul rând ***Vasilide***, care pretindeau că sunt discipolii lui Glaukios cel care fusese unul dintre însoțitorii Sfântului Apostol Petru. Primele încercări de sistematizare a doctrinei creștine într-un sens mai puțin mitopoetic decât cel al gnosticilor au fost întreprinse de ***Clement din Alexandria***. Tradițiile târzii îl menționează ca preot, dar opera sa nu dă mărturie prea multă despre școala catehetică formală a creștinilor (acest lucru este valabil de fapt doar din secolul al III-lea), ci este mai mult un exemplu despre ce avea de spus în camerele sale de lectură un filosof creștin versat despre funcția creștinismului ca religie a iluminării. Accentul pus de Clement pe teologia Logosului a pus bazele pentru mare parte din ceea ce cărțile lui Origen vor prezenta elaborat. ***Origen din Alexandria*** a fost, fără îndoială, cel mai mare gânditor creștin grec al Antichității, și cu posibila excepție a lui ***Augustin*** în Apusul latin, a fost cel mai influent dintre toți teologii Bisericii primare. Opera sa sistematică este complexă și subtilă, implicând coborârea pe pământ a Cuvântului și Înțelepciunii veșnice a lui Dumnezeu, în persoana lui Iisus, pentru

a iniția marea urcare cosmică înapoi către Dumnezeu. Origen a trăit într-un mediu în care gândirea gnostică era încă activă în Alexandria, dar a căutat să salveze cele mai bune și pătrunzătoare intuiții ale gnosticilor pentru tradiția ***ortodoxiei***. În mare parte, el a reușit aceasta, dar cu prețul îndepărtării de episcopul său local, Dimitrie al Alexandriei. Dimitrie este un important personaj istoric care ilustrează ascensiunea ***episcopatului*** monarhic creștin până la o poziție de putere fără precedent. Prin scrisori internaționale de comuniune cu celelalte Biserici principale, Dimitrie a putut să păzească ordinea în ortodoxie și să îi persecute pe dizidenți, socotindu-l pe Origen drept unul dintre cei mai exponenți dintre aceștia. Sub administrarea sa, în primele decenii ale secolului al III-lea, Alexandria era deja definitiv organizată ca Biserică, cu o școală teologică proprie (pentru pregătirea candidaților ***baptismali***) și având un control ferm asupra episcopilor subordonați. Geografia caracteristică Egiptului (cu numai un singur oraș metropolă pentru un teritoriu atât de vast) a făcut ca episcopii de Alexandria să ocupe o poziție unică în lumea creștină, iar ei au profitat de această poziție din plin, asigurându-se că sunt singurii mitropoliți ai întregului popor, cu o vastă mulțime de episcopi subordonați lor, toți depinzând de patronajul lor personal și având nevoie de încuviințarea lor pentru hirotonire. Din acest motiv, Biserica Alexandriei era puternic centralizată, iar puterea episcopilor creștini a crescut pe măsură ce Biserica a crescut și s-a stabilizat, până într-acolo încât în secolul al IV-lea, arhiepiscopul orașului putea sfida un împărat, iar în secolul al V-lea, rivaliza cu puterea guvernatorului imperial al Egiptului. ***Persecuțiile*** din secolul al III-lea din Alexandria au fost deosebi de crunte, guvernatorii condamnându-i pe creștini cu o cruzime notorie. Creștinismul și-a făcut cale mai întâi în oraș și apoi, mai lent, în regiunile rurale din Egiptul de Sus, unde vechea religie încă era puternică. În jurul secolului al IV-lea, Biserica ieșea din focurile ostilității cu un renume de cinste pentru fidelitate și un număr mare de ***martiri***, colorându-și imaginea de mai târziu cu o agresivitate pe care restul lumii creștine o va considera adesea ca fiind alarmantă. În secolul al IV-lea, răspândirea creștinismului în regiunile Egiptului de Sus a fost rapidă și a fost nutrită de comunitățile înmuguritoare de monahi care au adoptat ținuturile semideșertice din jurul Nilului ca lăcaș al lor; prin această însingurare au avut, de fapt, o bază solidă de unde păstrau legătura cu orașul Alexandriei și cultura egipteană prin perenul drum al fluviului Nil. Comunitățile monastice, care urmau felurite reguli eremitice sau de obște (*vezi* ***Antonie***, ***asceză***, ***Pahomie***), erau larg răspândite în împrejurimile Alexandriei (*vezi* ***Nitria***, ***Sketis***) și monahismul

egiptean a captat atenția lumii întregi și s-a răspândit pe o arie întinsă. Multe dintre cele mai redutabile inteligențe ale perioadei patristice din secolele IV și V au fost monahi ce au urmat tradiția origenistă, unul dintre cei mai cunoscuți fiind ***Evagrie Ponticul***, învățătorul care a trăit în deșertul din apropierea Alexandriei. Criza ariană din secolul al IV-lea a început ca o dispută teologică locală alexandrină și ***Atanasie***, episcopul Alexandriei, a fost una dintre vocile teologice de primă importanță ale acelei perioade. Controversa l-a stimulat să scrie un corp solid de lucrări care au devenit substratul pentru întreaga mișcare a ortodoxiei niceene. În ***hristologie*** și pnevmatologie (*vezi* ***Duhul Sfânt***), Atanasie s-a dovedit a fi unul dintre cei mai mari gânditori patristici. Succesorii săi, ***Teofil*** și nepotul acestuia, ***Chiril al Alexandriei***, au purtat tronul episcopal spre noi înălțimi de influență în politica și teologia creștină. Chiril, care a prezidat ***Sinodul de la Efes*** din anul 431, a format substructura hristologiei patristice clasice în scrierile sale care îl combăteau pe ***Nestorie al Constantinopolului***. După moartea sa, Biserica din Egipt a intrat într-un declin fiindcă arhiepiscopul ei, ***Dioscor***, a încercat să atragă cu forța opinia internațională la concepția sa tot mai îngustă despre moștenirea intelectuală a lui Chiril. Depunerea sa la Sinodul de la Calcedon (451) a dus la o înstrăinare progresivă a Alexandriei și a eparhiei Egiptului de cursul creștinismului bizantin. Episcopii orașului au oscilat între apartenența la calcedonieni sau anticalcedonieni timp de mai mulți ani, iar așa-zisa schismă ***monofizită*** nu a fost niciodată vindecată cu adevărat înainte ca invaziile arabe și islamice din secolul al VII-lea să despartă permanent Egiptul de lumea creștină. Bisericile au căzut rapid într-o umbră adâncă și de durată. Arhiepiscopii au menținut legătura cu Bisericile creștine vecine din Africa dar, după dispariția creștinismului ***nubian*** din Evul Mediu, conexiunea sa principală a fost cu tărâmurile ***etiopiene***, rezultând o strânsă îngemănare de culturi eleziastice ale acestor părți ale Africii, odinioară atât de separate. S-a afirmat adesea că Marea Bibliotecă, colecția masivă de literatură elenistică din Alexandria a fost arsă pe vremea lui Teofil, deși a fost deteriorat doar un compartiment al Bibliotecii aflat în Serapeum; sau că colecția a fost distrusă de invadatorii islamici. De fapt, s-a îngăduit ca această colecție să fie dispersată pe mare în timpul unui interregnum de doisprezece luni înainte ca armatele invadatorilor să cucerească Alexandria, care a devenit în 642 noua lor capitală. Prin urmare, Alexandria creștină și-a exportat vastele sale resurse de literatură elenistică și creștină, ca și moaștele celor mai mari ***sfinți*** ai săi, în Bisericile ***Romei*** și ***Constantinopolului***, păstrându-și până la sfârșit

rolul său de a fi fost unul dintre cei mai mari difuzatori de cultură universală și misticism religios din lumea antică.

[Mélanges: Mondésert] *Alexandrina: Hellénisme, Judaïsme et Christianisme à Alexandrie: Mélanges offerts au Père Claude Mondésert* (Paris, 1987); R.S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity* (Princeton, N.J., 1993); E.R. Hardy, *Christian Egypt* (New York, 1952); B.A. Pearson și J.E. Goehring, ed., *The Roots of Egyptian Christianity* (Philadelphia, 1986).

**Ambrosiaster**
(sfârșitul secolului al IV-lea)

Acest scriitor anonim a fost numit Ambrosiaster fiindcă opera sa a fost atribuită lui ***Ambrozie*** în tradiția medievală textuală. A fost teolog al Bisericii romane pe vremea papei ***Damasus*** (366-384) și a scris un comentariu la scrierile Apostolului Pavel, care a avut o influență considerabilă asupra ***exegezei*** de mai târziu (evitând alegoria în favoarea unei analize directe, literale și istorice). De asemenea, el este autorul lucrării *Întrebări asupra Vechiului și Noului Testament*, care fusese până recent atribuită lui ***Augustin***. Acesta din urmă s-a folosit de *Comentariul la Romani* și a spus că autorul acestuia este „Sfântul Ilarie". Ambrosiaster l-a influențat pe Augustin în privința concepției despre ființa umană care a fost odată păcătoasă, dar este acum răscumpărată. Opera sa dovedește o bună cunoaștere a ***iudaismului*** și se preocupă de relația poporului evreu cu planul de mântuire oferit în Biserica lui Hristos.

A. Souter, *A Study of Ambrosiaster* (Texts and Studies 7.4; Cambridge, Marea Britanie, 1905); *idem*, *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul* (Oxford, 1927).

**Ambrozie** (cca 339-397)

Sfântul Ambrozie a devenit renumit ca episcop puternic și învățat al Milanului (347-397). Era un aristocrat, fiul prefectului pretorian al Galiei. După studii de retorică și ***filosofie*** la ***Roma***, a urmat o carieră în drept și, în preajma anului 370, a ajuns guvernatorul (*consularis*) Aemiliei și Liguriei în nordul Italiei, având sediul la Milan. În 374, a luat măsuri pentru potolirea tulburărilor de stradă care izbucniseră între ***catholici*** și ***arieni*** în privința succesorului legitim al episcopului (arian) Auxențiu. Intervenția sa decisivă a impresionat îndeajuns orașul pentru a fi aclamat drept candidat pentru scaunul episcopal și astfel a fost repede ***botezat*** și ***sfințit*** ca episcop. S-a dovedit a fi un conducător cu mână forte al orașului și un puternic susținător al credinței mărturisite la ***Niceea***. Grija sa pastorală civică a devenit un model pentru multe generații de episcopi care i-au urmat, iar istorii despre disputele sale cu împărații, încununate cu succes, au oferit temelii simbolice pentru teoria de mai târziu a Bisericii din

Apus despre preeminența slujirii preoțești, un element important în apariția ***papalității*** monarhice. Ambrozie, ca episcop neofit, și-a asumat sarcina de a învăța teologia și ***exegeza*** biblică de la fundațiile sale, pentru a-și împlini obligația de a predica. Vorbea greaca în mod fluent (lucru rar pe atunci pentru lumea apuseană) iar opera sa dovedește o dependență inteligentă de ***Origen*** și de tradiția patristică răsăriteană în privința ***hristologiei*** și gândirii ***trinitare***. Predicile sale cuprind numeroase apeluri moralizatoare puternice la dreptate socială. Ambrozie a îmbrățișat viața ***ascetică*** și a acordat în lucrările sale multă importanță ideii de ***feciorie*** consacrată și cultului ***martirilor***. Tratatul său despre Taine oferă o importantă înțelegere a practicii liturgice din secolul al IV-lea. De asemenea, el este creditat cu popularizarea cântării comune în Biserica apuseană, iar cele patru ***imnuri*** autentice păstrate de la el marchează prima înflorire a marii tradiții a imnografiei latine. Ambrozie a făcut presiuni asupra împăratului Valentin să nu dea curs cererilor păgânilor la toleranță religioasă și a susținut scoaterea din clădirea Senatului a străvechiului altar al Victoriei. De asemenea, a refuzat să îngăduie arienilor dreptul la liberul cult în orașul său, iar preocuparea sa pentru construcția de clădiri bisericești a forțat schimbarea politicii imperiale de toleranță. El a fost primul care a formulat acest principiu: „Împăratul, într-adevăr, este în Biserică și nu mai presus de ea", stabilind astfel o nouă normă pentru politica bisericească. A continuat în aceeași notă cu Teodosie I, succesorul lui Valentinian, excomunicându-l pe împărat pentru luarea cu asalt a Tesalonicului datorită numeroaselor revolte. Împăratul a acceptat să facă penitență publică și curând după aceea a inițiat o serie de legi prin care scotea definitiv păgânismul în afara legii.

---

F.H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose* (2 vol.; Oxford, 1935); N.B. McLynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital* (Berkeley și Londra, 1994); A. Paredi, *St. Ambrose* (trad. M. J. Costelloe; Notre Dame, Ind., 1964); D.H. Williams, *Ambrose and the End of the Arian-Nicene Conflicts* (Oxford Early Christian Studies; Oxford, 1995).

### Anagogie

***Origen*** a fost unul dintre primii creștini care a numit interpretarea simbolică mai înaltă a Vechiului Testament drept interpretare anagogică (*Com. In.* 1, 26 [24]; 32, 12). (*Vezi* ***Alegorie***). Cuvântul *anagoge* înseamnă literal „a ridica" și Origen l-a atribuit modului în care ar putea fi „adâncită" interpretarea unui text dacă interpreții ar „ridica" ochii spirituali ai minții lor pentru a recunoaște astfel adevărurile creștine care zac ascunse sub formă de simboluri. Origen nu a făcut o distincție clară între anagogie și alegorie, care era termenul și metoda sa obișnuită.

***Grigorie din Nazianz*** întrebuințează conceptul de anagogie în același sens la sfârșitul secolului al IV-lea (*Cuvântarea* 45, 12), militând pentru o înțelegere exegetică „echilibrată" care nu este nici „slabă și nici iudaică" (altfel spus, contextualizată istoric și axată în principal pe înțelesul literal), nici înălțată într-o „stare de visare mistică" (un atac la alegorizarea excesivă). Grigorie pune astfel bazele unui înțeles tehnic al anagogiei, care se va dezvolta repede la sfârșitul perioadei ***patristice*** și în Biserica Evului Mediu. În această perioadă din urmă s-a dezvoltat doctrina celor „patru sensuri" ale Scripturii. Se credea că textul sacru ar trebui să fie cercetat sistematic pentru a descoperi înțelesul literal, sensul tropologic (moral), semnificația alegorică (simbolică, dogmatică și spirituală) și înțelesul anagogic. În cel din urmă caz, sensul anagogic însemna cum poate fi un pasaj scripturistic clarificat și raportat la imperativul eshatologic, sfârșitul secolelor sau împlinirea (*vezi* ***apokatastasis***, ***recapitulare***).

D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (Berkeley, Calif., 1992); *idem*, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity* (Berkeley, Calif., 2002); H. de Lubac, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture* (trad. M. Sebanc și E.M. Macierowski; Grand Rapids, vol. 1, 1998; vol. 2, 2000).

**Anakephalaiosis** *vezi* **Recapitulare**

**Anaphora**

Termenul grec înseamnă „a anunța veștile" sau „a aduce o ofrandă". Creștinii au adoptat numaidecât sensul de „a ridica", adică a aduce o jertfă cultică, mai bine zis o jertfă spirituală. Exemplificările scripturistice de la Evr. 13, 15 și I Pt. 2, 5 au fost îndeosebi folosite pentru a modela întrebuințarea exclusiv liturgică a cuvântului. În general, *anaphora* însemna actul de a oferi o ***rugăciune***. Se referea în special la actul central al cultului creștin, adunarea euharistică. În curând, a devenit termenul specific pentru actul central al ceremoniei euharistice, adică, rugăciunea principală adusă (la început *extempore*) de episcop (mai târziu și de prezbiteri [*vezi* ***preoție***]), în timpul căreia darurile de pâine și vin erau sfințite pe altar. În acest sens, *anaphora* era ceea ce Biserica apuseană va numi „canonul" Misei. În ceremoniile euharistice timpurii ale Bisericii Răsăritene, începea cu invitarea adresată oamenilor de a-și „înălța inimile", iar, după cântarea imnului Sanctus și rostirea unei părți introductive constând în rugăciuni de mulțumire pentru binefacerile lui Dumnezeu, urmau cuvintele instituirii rostite deasupra pâinii și a vinului, apoi ridicarea darurilor și rugăciunea de aducere, rugăciunea epiclezei (de invocare) – pentru ca ***Duhul Sfânt*** să sfințească darurile și, în final, rugăciuni scurte de mijlocire și mulțumire înainte ca totul să culmineze cu recitarea

comună a rugăciunii Tatăl nostru. (Unii scriitori folosesc acest termen pentru a denumi partea din Liturghie dintre Intrarea Mare și euharistie). Așadar, *anaphora* este rugăciunea centrală a Liturghiei euharistice. În unele texte liturgice timpurii, aceasta avea o atribuție chiar mai exactă. Putea însemna pâinea și vinul (lucrurile care erau aduse ca jertfă). Pentru acest sens a fost folosit ulterior termenul *prosphora*, care denumea darurile euharistice. De asemenea, *anaphora* putea însemna vălul care era așezat deasupra potirului și discului pe altar. Dar curând, din nou, termenul *kalymna* a preluat această conotație, iar *anaphora* a desemnat în principal procesul de a aduce lui Dumnezeu jertfă duhovnicească în euharistie. În scrierile teologice moderne, termenul *anaphora* este folosit cu referire la tradițiile euharistice variate sau la „familiile" liturgice ale diferitelor culte. În acest sens, se consideră că există, în mare, trei ramuri principale de *anaphorae*: siro-oriental (caldean), antiohian sau siro-occidental (bizantin) și alexandrin (coptic). Cele mai vechi *anaphorae* atestate ale Bisericii sunt *Rugăciunea euharistică* a lui Serapion din Thmuis, *anaphora* menționată în *Tradiția apostolică* a lui ***Ipolit***, *Liturghia lui Addai și Mari* și forma egipteană a *Liturghiei Sfântului Vasile*.

---

G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (Londra, 1945); J.P. Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy* (Oxford, 1965).

**Anatemă**

Cuvântul grec înseamnă „suspendat" sau „atârnat deasupra capului" și, prin traducerea greacă septuagintală a Bibliei, a intrat în limbajul creștin, fiind o traducere a ebraicului *herem*, care însemna „tăiat" sau „pus sub blestem [sacru]" (Deut. 7, 26). Încă de la început, desemna procesul de a da ceva „sfânt Domnului", precum ofranda votivă (*cf.* Lev. 21, 6). Din punct de vedere cultic, un astfel de dar era „consacrat" și astfel nu mai putea fi folosit de oamenii obișnuiți. Pedepsele date pentru încălcarea granițelor așezate între sacru și profan erau severe și astfel, conceptul de anatemă a început în curând să fie încărcat cu semnificație punitivă și de excludere. În perioada preexilică din Vechiul Testament, „așezarea sub blestem" însemna câteodată nimicirea orașelor sau a oamenilor care fuseseră anatemizați (Deut. 7, 1 ș.u.; Ios. 6; I Reg. 15), un concept care s-a dezvoltat mai târziu într-o formă de excomunicare, implicând separarea unei persoane de comunitate, însoțită de confiscarea bunurilor și proprietăților pe care aceasta le deținea. Acesta este înțelesul pe care îl are anatemizarea în Noul Testament (Mt. 18, 17; Mc. 6, 11; In. 9, 22), deși cuvântul în sine nu apare decât atunci când Pavel îl folosește pentru a se referi la cele mai grave greșeli care sunt sancționate cu excluderea din comunitatea creștină (I Cor. 16, 22; Gal. 1, 8-9). Perioada

patristică a văzut cuvântul folosit pentru prima dată la Sinodul de la Elvira (306), având un sens tehnic, cel de a denunța și excomunica răufăcătorii periculoși (vinovați în primul rând de infracțiuni sexuale). Experiența dobândită ca urmare a disputelor cu gnosticii din secolul al II-lea a fost astfel combinată cu arhetipurile veterotestamentare și pauline pentru a oferi începuturile codului sinodal de drept canonic. În secolul al V-lea, ***Chiril al Alexandriei*** a atacat teologia lui ***Nestorie*** atașând o listă de „Douăsprezece anatematisme" la cea de-a treia sa epistolă sinodală. În timp ce aceasta era, fără îndoială, o amenințare sinodală cu excomunicarea, este posibil ca Chiril să fi întrebuințat sensul grec vechi al lui *anathemata* de proclamații (declarații) publice cu caracter sacru, cerându-i lui Nestorie să consimtă la conținutul lor. După această perioadă, anatemizarea sinodală a devenit o formă standard de condamnare a ereticilor. Nelegiuirile și numele lor erau citite în public, iar episcopii pronunțau împreună anatemele, cu voce tare. Din punct de vedere liturgic, această practică mai poate fi întâlnită astăzi în ritul bizantin și anume în Duminica Ortodoxiei, când ereticii recunoscuți sunt anatemizați simbolic în biserică de adunarea credincioșilor. În Apus, ritualul excomunicării implica anatemizarea persoanei și a doctrinei sale, iar în momentul rostirii blestemului, doisprezece ***preoți*** aruncă – în chip dramatic – jos, pe podeaua bisericii, lumânările aprinse pe care le purtaseră în mâini pe toată durata ceremoniei, stingându-le în acest mod. Acest ritual a fost desființat în codul latin de drept canonic revizuit din 1983. Anatemizarea unei persoane era considerată ca fiind un anunț public al separației acesteia de trupul Bisericii datorită gravității faptelor sau învățăturilor sale. Excomunicarea era distinctă de aceasta, reprezentând excluderea disciplinară a unui credincios de la Sfintele Taine până ce se împlinea o perioadă de penitență.

---

L. Brun, *Segen und Fluch im Urchristentum* (Oslo, 1931); A. Vacant, „Anathema" în *DTC* (vol. 1; Paris, 1903), col. 1168-1171.

**Andrei al Cretei** (cca 660-740)

Sfântul Andrei al Cretei era originar din Damasc și s-a călugărit la ***Ierusalim***. Hirotonit diacon la Constantinopol, a fost uns apoi în 962 arhiepiscop de Gortina, în Creta. Omiliile sale au fost păstrate și au avut o mare influență în Biserica răsăriteană, fiind date ca exemplu de excelență retorică. A rămas în istorie cunoscut cel mai mult datorită activității sale de apărare a icoanelor (*vezi* ***iconoclasm***), datorită evlaviei pentru ***Theotokos*** și operei sale poetice. Considerat inventatorul genului poetic al canonului bizantin, alcătuiește *Canonul cel Mare*, care este încă folosit ca principal

imn de pocăință în Ortodoxia răsăriteană în timpul Postului Mare.

---

B. Daley, *On the Dormition of Mary: Early Patristic Homilies* (New York, 1998), pp. 103-152; D. Chitty, *St. Andrew of Crete: The Great Canon* (Londra, 1957); monahia Katherine și monahia Thekla, trad., *St. Andrew of Crete: The Great Canon* (Newport Pagnell, 1974).

**Anomei** (Anomoeni) *vezi* **Aețiu**, **Eunomie**, **Neoarianism**

### Antiohia

După ***Roma*** și ***Alexandria***, Antiohia a fost al treilea oraș ca importanță al străvechiului Imperiu Roman, iar acest fapt este reflectat corespunzător în istoria Bisericii primare. A fost întemeiată pe râul Orontes în anul 300 î.Hr., de Seleukis I, unul dintre succesorii lui Alexandru cel Mare. O comunitate creștină a existat aici încă din secolul întâi și acesta a fost locul în care ucenicii lui Iisus au început să fie numiți pentru prima dată „creștini" (Fapte 11, 26). În vechime, Biserica orașului era legată de lucrarea apostolului Petru și, în general, s-a considerat că Evanghelia după Matei, care reflectă teologia petrină la nivelurile sale primare, aparține unei tradiții evanghelice care s-a dezvoltat în mediul antiohian. Ea dovedește o preocupare aparte pentru menținerea unor relații strânse între lege și evanghelie, mult mai mult decât era acest lucru reflectat în comunitățile constituite majoritar din creștini aparținând neamurilor din Asia Mică și Roma, unde influența Apostolului Pavel era predominantă. Pavel și-a început prima sa călătorie misionară plecând din Biserica Antiohiei, pe care a și fondat-o (Fapte 13, 1-2), iar în Epistola sa către Galateni el sugerează, de asemenea, că creștinii iudei și cei dintre neamuri au fost primii care și-au pus întrebarea dacă celor convertiți dintre neamuri ar trebui să li se ceară să respecte indicațiile Legii sau nu (*cf.* Gal. 2, 11-21), o problemă în privința căreia Pavel admite că a trebuit să poarte discuții față către față cu Petru la Antiohia. Din nou, la Antiohia s-au manifestat primele semne ale creșterii episcopatului monarhic (model care, în curând, va fi predominant în lumea creștină) în persoana lui ***Ignatie***, renumitul episcop martir, care a lăsat în urmă o serie de epistole adresate Bisericilor din locurile pe care le-a străbătut, fiind ținut în lanțuri, în drumul său către Roma unde a și fost judecat (la începutul secolului al II-lea). Ignatie se plânge că Biserica sa este încercată de ereticii care neagă faptul că Iisus a fost o ființă trupească. Această primă mențiune despre teologia antiohiană din perioada patristică pare să indice o tendință ***dochetistă***. Situația a determinat o replică puternică din partea lui Ignatie și astfel, a fost inaugurat în gândirea patristică un îndelungat proces menit a pune în evidență realitatea și caracterul sacramental al întrupării lui Iisus. Linia dochetistă de gândire însă, este foarte ușor confundată cu

proto-***gnosticismul*** și este probabil ca gnosticii să fi avut o oarecare influență în Antiohia ca și în orice alt mare oraș creștin din această perioadă, deși, în comparație cu Roma sau Alexandria, nu se cunosc prea multe despre chestiunile interne ale orașului. Unul dintre învățătorii dizidenți este Saturninos, care a elaborat o hristologie ce susținea că Iisus a fost doar în aparență om dar, de fapt, El a fost o epifanie spirituală a Mântuitorului divin. Gnosticul egiptean ***Vasilide*** pare să fi petrecut, de asemenea, un oarecare timp propovăduind la Antiohia. Unul dintre primii și cei mai influenți teologi episcopi din Antiohia a fost ***Teofil***, care a scris tratatul său *Către Autolic* (cca 180). Din această lucrare este limpede că Biserica din Antiohia era încă puternic influențată de curentele intelectuale iudaice. Teofil este unul dintre primii care au încercat să elaboreze o teologie ***trinitară*** și un sistem de exegeză în cadrul unei apologii publice pentru mișcarea creștină. În aceeași perioadă, gânditorul ***encratit Tațian*** a sosit în oraș pentru a învăța și susține cauza religiei sale. El a început colaționarea textelor evanghelice și a mărturiilor pentru lucrarea sa, activitate din care a luat naștere *Diatessaron*-ul, care a fost conceput ca o privire de ansamblu sintetică asupra tradiției creștine (cele patru Evanghelii armonizate într-o singură relatare). Tațian, probabil, apărea ca un propovăduitor direct și plin de pasiune pentru multe segmente vorbitoare de siriacă din Biserica antiohiană (în perioada patristică, Antiohia a fost un oraș bilingv: se vorbea greaca și siriaca) datorită viziunii sale despre mișcarea creștină ca sectă cu o viziune radicală ce implica detașarea ascetică de lume. În timpul persecuției lui Decius, a fost martirizat aici faimosul episcop Vavila, iar după restabilirea păcii, mormântul său a devenit un important loc de pelerinaj pentru creștini. În 350, ***moaștele*** sale au fost mutate în suburbia Daphne, lângă izvorul Castalian, care avea caracter sacru, fiind socotit al zeului Apollo. S-a răspândit credința (în rândul creștinilor) că eșecul lui Iulian din campania împotriva perșilor a fost un rezultat direct al insultei aduse de acesta amintirii lui Vavila, când mai târziu, în secolul al IV-lea, a dat ordin ca moaștele acestuia să fie îndepărtate din vecinătatea templului lui Apollo, fiindcă zeul „încetase să mai vorbească” (creștinii spuneau că Vavila îl adusese la tăcere pe demonul Apollo; localnicii păgâni spuneau că Apollo era ofensat de așezarea rămășițelor unui muritor lângă templul său). După moartea lui Iulian, moaștele au fost aduse înapoi cu alai, iar populația creștină a orașului a intrat într-o perioadă de vădită ascensiune. Facțiunile erau schimbătoare (templul lui Apollo a ars „accidental” atunci când Iulian a ordonat distrugerea mormântului lui Vavila), poate nu atât de schimbătoare ca la Alexandria, dar a existat dintotdeauna

un complex de comunități pline de viață, așa cum demonstrează omiliile Sfântului ***Ioan Hrisostom***. A fost construită o biserică mare, octogonală, având rolul de catedrală principală și, pe atunci, era una dintre cele mai mari ale lumii creștine. La jumătatea secolului al III-lea, Biserica a fost martora unui incident curios, atunci când ***Pavel din Samosata*** a combinat rolul său de procurator guvernamental cu îndatoririle de propovăduire specifice unui episcop (260-268). Doctrina sa (***adopțianism*** hristologic) a atras multe critici și, în cele din urmă, a dus la depunerea sa în fața unui sinod lărgit. Numeroși episcopi considerau Antiohia ca fiind centru mitropolitan. Majoritatea episcopilor creștini din Persia, de asemenea, o considerau drept centrul lor de referință. Însă una dintre probleme era faptul că teritoriul era foarte nepopulat și în mare parte muntos. Sarcina de a aduce clerul din toate colțurile regiunii în acest oraș era una formidabilă, fiindcă mulți dintre preoți trebuiau să parcurgă un drum lung și dificil până la Antiohia. Slăbiciunea pe care această realitate a generat-o în Biserica Antiohiei a fost dramatic exploatată în secolul al V-lea când ***Chiril al Alexandriei*** (cu sistemul său ecleziastic centralizat) și-a adunat cu ușurință toate forțele pentru ***Primul sinod de la Efes*** (431), în timp ce Ioan al Antiohiei se străduia să instaureze ordinea în suita sa dispersată și obosită de atâta drum. Primul mare teolog patristic al Antiohiei a fost Sfântul Martir ***Lucian*** (m. 312), care a editat textul Septuagintei pentru uzul Bisericii. ***Eustațiu al Antiohiei*** a fost un alt teolog versat din perioada Primului sinod de la Niceea. El și-a început cariera în tabăra ariană, revendicându-l pe Lucian (decedat între timp) drept învățător al său; dar atunci când a fost instalat ca episcop al orașului și-a schimbat opțiunea și a afirmat că Arie se înșela fundamental. Din acel moment, a devenit un apărător neobosit al doctrinei despre deoființimea (***homoousion***) Fiului lui Dumnezeu. ***Atanasie al Alexandriei*** nu a avut niciodată încredere în el, dar Eustațiu a fost foarte respectat de niceenii din Răsărit și a trăit îndeajuns de mult ca să vadă răzbunarea finală a ortodoxiei niceene la ***Sinodul de la Constantinopol (381)***. În timpul lui Eustațiu, lucrările Bisericii Antiohiei au fost foarte confuze, având de înfruntat o ierarhie rivală constituită cu sprijin apusean, fapt care a determinat scindarea în două a facțiunilor niceene, în vreme ce arienii erau uniți împotriva amândurora (*vezi* ***Schisma meletiană***). În 350, logicianul neoarian ***Aețiu*** a fost hirotonit diacon la Antiohia, deși a fost în curând izgonit când chiar arienii au socotit că învățătura lui este prea radicală pentru gusturile lor. Unul dintre ucenicii lui Eustațiu, ***Diodor***, episcopul Tarsului, a inițiat o mișcare de interpretare a Scripturii care încerca ostensiv să evite alegorizarea excesivă a textelor, preferând o ***exegeză***

morală și mai simplă din punct de vedere istoric. De asemenea, Diodor a conceput un sistem hristologic care vorbea despre „doi Fii" care lucrează în Hristos: Fiul divin al lui Dumnezeu și Fiul omenesc al Omului. A fost atacat în repetate rânduri de ***Grigorie din Nazianz***, un alt protejat al lui Eustațiu, dar concepțiile sale biblice și hristologice au avut o puternică influență asupra teologiei antiohiene de la sfârșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea. Așa-zisa „școală de la Antiohia" și-a asumat ideile primului prin ***Teodor de Mopsuestia*** și ***Nestorie*** (doi învățați sirieni care au activat în Antiohia mai mulți ani). Ciocnirea dramatică dintre tradițiile antiohiană și alexandrină din timpul conflictului dintre Chiril al Alexandriei și Nestorie (Sinodul de la Efes [431]) a avut drept urmare declinul rapid al Antiohiei din rangul de centru teologic important. Hristologia antiohiană, ca școală distinctă, a fost astfel umbrită. A supraviețuit în arealul său eparhial inițial, dar pe măsură ce acesta se îndepărta tot mai mult de granițele lumii romane și astfel schimbând limba greacă cu cea siriacă, îndepărtarea sa nu a fost remarcată de toți. În cele din urmă, tradiția siriacă a dispărut în Persia, unde a durat timp de mai multe secole, dar în condiții obscure și opresive. Unul dintre cei mai faimoși predicatori ai Antiohiei a fost Ioan Hrisostom, un ***ascet*** învățat, care a fost practic răpit de aici și numit episcop al orașului Constantinopol, aflat în plină ascensiune. Odată cu sorții tot mai strălucitori ai ***Constantinopolului*** a intervenit declinul Antiohiei, din punct de vedere al vitalității și al importanței. Prestigiul său a suferit o severă lovitură pe vremea lui Chiril al Alexandriei și orașul nu a avut parte de mulți teologi de statură internațională care să-l restabilească. ***Teodoret al Cirului*** a fost unul dintre ei, dar votul de blam care i-a fost dat la ***Sinodul de la Efes II*** (449) și din nou (mai puțin oficial) la ***Calcedon*** (451) și la ***Constantinopol II*** (553), i-a marginalizat influența internațională. Scriitorii siriaci cei mai importanți au supraviețuit doar datorită edițiilor în siriacă, deși aceștia activaseră ca retori în spațiul cultural grec. După apărarea lipsită de roade a teologului antiohian Nestorie, care a fost depus de Chiril la Sinodul de la Efes (431), Antiohia a intrat într-o fază de dezorientare când (asemenea Alexandriei postcalcedoniene) episcopii săi au oscilat între teologii pro sau anticalcedonieni. Siria, odată inima școlii despre cei „doi Fii" a lui Diodor, a devenit în curând centrul teologiei ***monofizite***. Ultimul său teolog important din perioada patristică este ***Sever al Antiohiei*** (episcop aici în 512) unul dintre cei mai redutabili – din punct de vedere intelectual – apărători ai hristologiei chirilice radicale (anticalcedoniene) despre „o natură". Antiohia a fost un scaun mitropolitan ce și-a sprijinit foarte mult asceții, aceștia având renumele de cei mai „severi" din

lume. Eparhia antiohiană a dat nu mai puțin de doi sfinți cu același nume, ***Simeon Stâlpnicul***, unul în secolul al V-lea, celălalt în secolul al VI-lea. Aceștia au atras pelerini și ucenici din toată lumea creștină și în curând au fost imitați chiar și la Constantinopol, în vreme ce Apusul întotdeauna a manifestat o oarecare reticență pentru un ascetism prea „țipător" precum acesta. *Istoria monahilor din Siria* a lui Teodoret este o privire fascinantă înăuntrul vieții ascetice siriace. Pe atunci, aceasta era rivala veritabilă a monahismului egiptean și palestinian. Orașul a decăzut repede și dramatic. Perșii l-au hărțuit pe tot parcursul sfârșitului de secol VI și l-au devastat în anul 540. Au revenit în 573 pentru a devasta din nou suburbiile și din nou au cucerit orașul de la romani în 611. Armatele arabe l-au cucerit în 637-638 și din acel moment a încetat să mai funcționeze ca centru de cultură creștină universală. Comunitățile creștine au continuat să ducă aici o existență lungă și neîntreruptă, dar s-a rupt treptat de restul romanității grecești și romane ale celorlalte Biserici și astfel, au devenit izolate din ce în ce mai mult, iar un motiv nu lipsit de importanță a fost refuzul de a admite ecumenicitatea hristologiei calcedoniene. În secolul al XX-lea, redescoperirea lucrărilor aparținând câtorva dintre cei mai importanți scriitori antiohieni din secolul al IV-lea a dus la o renaștere a aprecierii față de teologia lor în timpurile contemporane.

---

R. Devreesse, *Le Patriarcat d'Antioche* (Paris, 1945); G. Downey, *A History of Antioch in Syria: From Seleucus to the Arab Conquest* (Princeton, N.J., 1961); G. Elderkin, L. Lassus, R. Stillwell, D. Waagé, și F. Waagé, *Antioch on the Orontes* (5 vol.; Princeton, N.J., 1934-1972); R. Brown și J.P. Meier, *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity* (New York, 1983); W.A. Meeks și R.L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (Missoula, Mont., 1978).

**Antonie cel Mare** (cca 251-356)

Sfântul Antonie este considerat, simbolic, „primul monah" al tradiției creștine și un important Părinte al Deșertului. Desigur, au fost ***asceți*** și eremiți înainte de el dar *Viața lui Antonie* scrisă de ***Atanasie al Alexandriei*** la scurtă vreme după moartea lui Antonie, a devenit una dintre cele mai populare cărți creștine ale Antichității și a fost responsabilă pentru faptul că l-a făcut paradigmatic pentru mare parte din teoria monahală posterioară. În jurul vârstei de douăzeci de ani, Antonie a moștenit averea tatălui său și a devenit cap al gospodăriei sale. A trecut printr-o convertire dramatică în timp ce asculta Evanghelia în biserică: „Vinde tot și urmează-Mi Mie!". Punând acest cuvânt în inimă, s-a pus pe sine în slujba săracilor, s-a desprins de legăturile cu familia și a părăsit

***Alexandria*** pentru o viață de asceză severă în ***deșertul*** din jurul Nilului, lângă Fayyum. Și-a început viața ascetică lângă cimitir (și în această perioadă s-au născut relatările despre faimoasele sale „lupte cu demonii"), dar spre 285 s-a mutat mai adânc în deșertul egiptean, căutând să ducă un stil de viață mai singuratic (sau „eremitic") într-un loc numit Muntele Dinafară (Pispir). Aici, el și-a adunat mai mulți ucenici, așezându-i sub o formă incipientă de rânduială monahală (numită monahism „cenobitic", de la termenul grec care denumește un stil de viață dus în comun). În 305, s-a mutat chiar mai departe în sălbăticie, într-un loc numit Muntele Dinăuntru (Deir Mar Antonios), lângă Marea Roșie. Aici a condus o comunitate de monahi care trăiau precum pustnicii. Și astfel, a ajuns să fie asociat cu mod tradițional de întemeierea celor trei tipuri de bază ale structurii monastice creștine: chinovii (*koinobia*) sub îndrumarea unui monah vârstnic (*Abba*); *lavras*, unde grupuri disparate de pustnici trăiau separat dar în locuri învecinate și se întâlneau la biserică când se săvârșeau anumite slujbe, fiind sub autoritatea duhovnicească a unui bătrân (*Geron*); și viața eremitică propriu-zisă, în care un monah trăia într-o izolare mai mult sau mai puțin deplină. Scrierile Sfântului Antonie cel Mare sunt centrate pe necesitatea dobândirii libertății în viața interioară, pentru ca astfel să se caute cu o inimă atentă dobândirea vederii lui Dumnezeu. Atât de mare era încă din timpul vieții reputația sa de bărbat sfânt, povățuitor, exorcist și taumaturg, încât episcopul Alexandriei, Atanasie, a apelat la ajutorul său și s-a folosit de puterea reputației sale pentru a combate mișcarea ***ariană***.

R.C. Gregg, *Athanasius: The Life of Antony* (Classics of Western Spirituality; New York, 1980); S. Rubenson, *The Letters of Saint Antony: Origenist Theology, Monastic Tradition, and the Making of a Saint* (Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundenis 24; Lund, Suedia, 1990).

## Antropologie

Antropologia reprezintă studiul persoanei umane, înțeleasă îndeosebi (în termeni teologici) drept modul în care constituția umanității și condiția sa prezentă se raportează la planul divin de mântuire. Astfel, antropologia creștină a fost preocupată în principal cu aceste chestiuni interconectate: care este constituția umanității (adică firea trupului, a ***sufletului*** și a spiritului), cum a căzut omul din har (***Căderea***) și cum poate reveni la slava lui Dumnezeu. Așadar, conceptul de ***soteriologie***, sau doctrina despre mântuire, nu a fost niciodată străin de abordarea patristică a antropologiei. Arhitectura principală a antropologiei, în ambele sale aspecte, a fost întemeiată de Scripturi. Pavel vorbește cu regularitate despre împărțirea tripartită a omului în suflet (*psyche*), spirit (*pneuma*)

și trup (*sarx*, *soma*). Cu greu se poate găsi un scriitor din era patristică, indiferent dacă este vorba de contextul dogmatic, spiritual sau ascetic, care să nu speculeze asupra semnificației celor afirmate mai sus: cum diversele „capacități” ale ființei umane (spirituală, intelectuală, psihică, materială) pot fi corelate și descrise. Scriitorii patristici erau în general dominați de relatările din Facerea despre căderea din neprihănire a oamenilor și din astfel de „tipuri” exegetice precum detaliul despre plimbarea lui Adam mână de mână cu Dumnezeu în liniștea raiului, ei au dedus faptul că protopărinții au fost alcătuiți ca ființe nemuritoare care au primit darul comuniunii cu Dumnezeu ca parte a firii lor. Contemplarea feței lui Dumnezeu dăruia nemurire lui Adam și chiar și după ce a căzut din această comuniune, durata de viață a primilor strămoși era extrem de lungă, un semn, că deși pierduseră nemurirea, aceasta se îndepărta numai progresiv de ei. ***Grigorie al Nyssei***, unul dintre mulții scriitori care au tâlcuit Facerea, observă că necesitatea ca Adam și Eva să se „acopere cu haine de piele” este o atestare a modului în care destinul inițial al umanității ca *psyche* transcendent care se bucura de ***vederea*** lui Dumnezeu a căzut acum în mlaștina împovărătoare a preocupărilor trupești (acoperirea cu piei de animale). Diviziunea radicală a omenirii în minte/rațiune (*nous*), pe de-o parte și carne/trup (*sarx*), pe de altă parte, a fost un element fundamental pentru cea mai mare parte din antropologia elenistică. În scrierile patristice această polaritate era combinată cu – și echilibrată de – elemente mai biblice care au redus dorința elenistică de a identifica elementul cel mai de preț și esențial al umanității cu aspectul rațional al vieții. În acord cu această „antropologie a rațiunii” elenistică, femeile, copiii și sclavii (cei incapabili de „cercetare liberă și rațională”) erau în general considerați ca fiind suboameni și impersonali. Teologii creștini au mutat acest accent pus pe raționalitate (deși în același timp afirmau că era un aspect central al chipului divin în om) pentru a defini chintesența persoanei umane ca fiind mai degrabă capacitatea de comuniune cu Dumnezeu. Aceasta a așezat antropologia creștină pe o direcție nouă a echității teoretice. Începând cu ***Irineu***, în secolul al II-lea, conceptul biblic de ***chip al lui Dumnezeu*** a devenit central pentru antropologia patristică. Irineu a făcut o distincție care nu mai fusese vizibilă până atunci în reflecția scripturistică asupra chipului și asemănării cu Dumnezeu (Fc. 1, 26), observând că fiecare om era chipul lui Dumnezeu prin simplul fapt că este o făptură (datorită constituției de rasă), dar putea deveni după „asemănarea lui Dumnezeu” doar prin conformitatea ***mistică*** cu Hristos; cu alte cuvinte, prin viața duhovnicească a nașterii din nou. Prin afirmația următoare, Irineu descrie un întreg

tablou al acomodării antropologiei cu soteriologia: „Dumnezeu va fi slăvit în făptura (*plasma*) Sa în măsura în care aceasta este restituită în concordanță și făcută asemănătoare cu propriul Său Fiu" (*Adversus haereses* 5, 6, 1). În secolul al III-lea, ***Origen din Alexandria*** a trasat în *De Principiis* temelia unei expuneri sistematice complete a antropologiei, văzând firea umană ca o strădanie inevitabilă de a urca, încă o dată, la comuniunea pierdută cu Dumnezeu. În secolul al IV-lea, ***Atanasie al Alexandriei*** (*De incarnatione*) a subliniat legătura prezentă în Scripturi, la Origen și Irineu, între antropologie și hristologie. Întruparea dumnezeiescului Logos, arhitectul personal al întregii umanități, acum prezent ca ființă omenească personală, era considerat ca fiind nimic mai puțin decât omenirea rezidită. Această omenire nouă, după „firea lui Hristos", era diferită de vechea omenire adamică, pe cât de diferită era mortalitatea de nemurire. Ideea de regenerare hristologică a dominat gândirea patristică după acest moment, fiind strălucit expusă în scrierile lui ***Chiril al Alexandriei***, care a legat, de asemenea, regenerarea în curs a omenirii (transformarea în Noul Adam) de primirea cu regularitate a euharistiei – dinamica noii vieți împărtășită Bisericii pe pământ. Pentru ***Augustin***, antropologia hristologică a devenit centrul întregii sale teologii, un obiectiv menit să lumineze fiecare problemă a gândirii creștine. Prin el, imperativul antropologic a fost interiorizat; reflecția asupra vieții interioare a unei persoane (examinarea sufletului) a devenit modul principal de interpretare a cărții lui Dumnezeu scrisă în conștiința omenească. Augustin a avut un efect dominant asupra apariției subiectivității omenești în calitate de aspect major al filosofiei creștine în Biserica Apuseană de mai târziu. În gândirea creștină răsăriteană, accentele hristologice și soteriologice ale tradiției mai vechi au rămas mai dominante.

---

H. Bianchi, *Arche e Telos: L'Antropologia di Origene e di Grigorio di Nissa* (Milano, Italia, 1981); D. Cairns, *The Image of God in Man* (Londra, 1953); G. Mathon, *L'anthropologie chrétienne en occident de S. Augustin à Jean Scott Erigène* (teză de doctorat, Universitatea din Lille, France, 1964); J. Pepin, *Idées grecque sur l'homme et sur Dieu* (Paris, 1971).

## Apatheia

Provenind de la termenul grec (***stoic***) pentru insensibilitate, *apatheia* a fost folosit pentru prima dată de ***Clement din Alexandria*** și adoptat de asceții creștini din secolul al IV-lea și de după, în principal de adepții răsăriteni ai tradiției evagriene, pentru a denumi acea stare de nepătimire în care ascetul putea simți că a dobândit un asemenea grad de control asupra inimii și trupului nedisciplinate, încât inteligența duhovnicească (*nous*) deține acum conducerea întregului compozit sintetic al existenței psihice

(*vezi* ***antropologie***, ***Plotin***). Din acel moment, ucenicul credincios nu mai era supus ispitelor și căderilor obișnuite care descriu existența creștină, normală, probatoare; el era de acum pregătit duhovnicește să primească cele mai înalte taine ale ***Duhului Sfânt***. Mulți dintre gânditorii latini (*cf.* ***Ieronim***, *Epistulae* 133, 3) considerau conceptul de dobândire a unei stări de nepătimire ca fiind incompatibil cu accentul pus de ei pe ***căderea*** totală și plină de consecințe a omenirii (Ieronim a înțeles greșit cuvântul, considerând că desemna o stare de insensibilitate totală – *anaesthesia*). După ce teologia lui ***Augustin*** a popularizat viziunea unei stări de cădere coruptibile și endemice, cuvântul nu a mai stârnit atenția în Apus (*vezi* ***har***, ***Pelagius***), deși ***Ioan Casian*** a introdus conceptul în monahismul apusean prin interpretarea sa asupra lui Evagrie și, astfel, a rămas o trăsătură a interpretării ascetice atât pentru călugării răsăriteni, cât și apuseni. În latina lui Casian însă, termenul este tradus prin „puritatea inimii". În Biserica vorbitoare de limbă greacă de mai târziu, *apatheia* își va pierde tot mai mult înțelesul său original tehnic, ajungând să însemne o stare înaintată de disciplină și stăpânire de sine monahală care pregătește inima pentru primirea cunoașterii duhovnicești; *apatheia* va ajunge să denumească starea care îl caracterizează pe monahul experimentat ce și-a însușit, într-o măsură semnificativă, stăpânirea patimilor (*pathemata*).

---

G. Bardy, „Apathée", în *DSP* 1 (Paris, 1937), cols. 727-746.

### Apocaliptic

Termenul grec înseamnă „a ridica vălul [de pe ceva]". În latină a fost tradus ca „revelație". Inițial, apocalipticul reprezenta o mișcare teologică; aceasta a înflorit cu două secole și jumătate înainte de Hristos și, deși s-a diluat în ***iudaism*** după dezastruosul sfârșit al revoltei lui Simon Bar Kochba din Palestina secolului al II-lea (o mișcare mesianică apocaliptică), a rămas o forță puternică în creștinism mult timp după aceste evenimente. De fapt, imperativul apocaliptic a fost unul dintre factorii dinamici fondatori ai mișcării creștine și până în ziua de azi a rămas o parte integrantă din pulsul intern al creștinismului în forme variate. Scrierile apocaliptice abundau în această perioadă, înainte și după apariția creștinismului. Majoritatea dintre ele se găsesc acum în așa-numitele apocrife, de vreme ce nu au putut fi incluse în ***canonul Scripturii***, așa cum a fost el conceput. Unele din cele mai importante au fost *Psalmii lui Solomon*, *Testamentele celor doisprezece Patriarhi*, *Cartea Jubileelor*, *Cartea lui Enoh*, și numeroase apocalipse ale unor personaje din Vechiul și Noul Testament precum Ezdra, Isaia, Moise,

Ioan Botezătorul, Maria și așa mai departe.

În Vechiul Testament, cartea lui Daniel este singura apocalipsă completă, deși părți din Iezechiel ar putea, de asemenea, să fie considerate ca aparținând genului apocaliptic. În Noul Testament, deși există multe elemente apocaliptice în Evanghelii și Epistole, singura apocalipsă completă care a intrat în ***canon*** (și atunci doar cu circumspecție, cel puțin în ceea ce-i privește pe creștinii răsăriteni) a fost Apocalipsa [Sfântului Ioan Evanghelistul, n. red.]. Întrebuințarea cuvântului „apocalipsă" pentru a descrie genul literar vine din faptul că în majoritatea narațiunilor de acest fel, un profet este răpit în extaz și adus în fața tronului ceresc, iar aici vede acele taine care îi sunt dezvăluite. Vălul este îndepărtat. Profetul vede explicația cosmică și teologică a trecutului pentru ca apoi să i se dezvăluie viitorul. Profetul se întoarce pe pământ aducând cu el anunțul unei ***judecăți***, tâlcuind tainele vremurilor trecute, prezente și viitoare pentru a-i aduce pe oameni la pocăință. Multe dintre temele și termenii apocaliptici cheie, precum *metanoia*, Împărăția lui Dumnezeu, ***învierea***, Judecata de Apoi, Fiul Omului și așa mai departe sunt socotite ca fiind elemente fundamentale în propovăduirea lui Iisus și a primilor apostoli. Părinții creștini au dezvoltat elementele apocaliptice ale Noului Testament într-o nouă direcție, în conceptul mai elaborat al *eshatologiei* (cele ce se vor petrece la sfârșit).

Impulsul apocaliptic din teologia ebraică a fost centrat pe noțiunea de dreptate, în care Domnul creației pune sfârșit timpului pentru a interveni cu dumnezeiască dreptate în răutatea pământului pentru a-l răzbuna pe Israel cel credincios și pătimitor. Pe de altă parte, teologii creștini au abordat eshatologia prin intermediul ***hristologiei***. Creștinii considerau întoarcerea Domnului slavei ca fiind epifania ***parusială*** a lui Hristos. Judecata Sa va fi întemeierea împărăției în ceruri (împărăție pe care a inaugurat-o pe pământ), unde Își cheamă Biserica Sa în calitate de Domn înviat al istoriei. Mulți cercetători sunt de părere că acest imperativ hristologic a „aplatizat" avântul apocaliptic al creștinismului primar, și l-au descris ca reprezentând evoluția apocalipticului în proto-catholicism. În parte, acest lucru ar putea fi adevărat, dar subestimează frecvent adâncimea eshatologică a gândirii patristice. Spiritul apocaliptic a înflorit cu putere în perioada ***persecuțiilor*** și poate fi observat explicit în cultul creștin primar al ***martirilor***. Se crede, de asemenea, că a inspirat apariția ***ascetismului*** monahal, în epoca în care creștinismul a devenit în mod oficial tolerat și favorizat de puterea imperială.

---

P.J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition* (Berkeley, 1985); W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* (Cambridge, 1991); J. Daniélou,

*The Theology of Jewish Christianity* (trad. J.A. Baker; Londra, 1964); B. Daley, *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology* (Cambridge, 1991).

## Apofatism

Termenul grec înseamnă „a refuza să vorbească". În teologia creștină, a fost pentru prima dată folosit și popularizat de Pseudo-***Dionisie Areopagitul***, un monah teolog ***sirian*** de la începutul secolului al VI-lea. În cartea sa, *Despre Numele divine*, Dionisie vorbește despre curățirea progresivă a conceptelor pământești despre Dumnezeu. Urcușul minții prin declarații afirmative despre Dumnezeu (teologia catafatică) îl face pe teologul care are discernământ să înțeleagă că, în cele din urmă, Dumnezeu, Care este mai presus de toată ființa (hyperousial), este cu mult mai sus de „toate numele care pot fi numite" și că perfecta cunoaștere a lui Dumnezeu constă dintr-o transcendență radicală a toată vorbirea și gândirea despre El (teologia apofatică). Dionisie a dezvoltat acest aspect mai ales în scurta, dar extrem de influenta sa lucrare, *Teologia mistică*. Dionisie s-a situat într-un lung șir de teologi creștini timpurii care au accentuat capacitatea deosebit de limitată a limbajului sau a gândirii omenești de a avea acces la Dumnezeu, chiar dacă se afla într-o tradiție ortodoxă care afirma necesitatea de a face afirmații dogmatice precise despre Dumnezeu, în opoziție cu ereticii de tot felul. ***Clement*** și ***Origen*** din Alexandria au fost doi dintre primii scriitori patristici care au dezvoltat această tradiție proto-apofatică, iar succesorii lor, ***Grigorie din Nazianz*** și ***Grigorie al Nyssei*** au mutat ideile în centrul conștiinței creștine în timpul luptei crâncene cu adversari ***arieni*** precum ***Eunomie*** și ***Aețiu***. Cuvântările 37-38 ale lui Grigorie din Nazianz examinează în special modul în care cunoașterea lui Dumnezeu covârșește toată cunoștința omenească dar, chiar și așa, tăcerea este o „necunoaștere" care este cu mult mai nobilă decât „vorbăria" celor care cred că L-au înțeles deplin pe Dumnezeu. Tradiția platonică elenistică, de asemenea, a preferat întrebuințarea termenilor „negativi" (idei care neagă atribuțiile comune) despre divinitate. În tradiția apofatică creștină târzie, din ce în ce mai scolastică în Apus, se credea că a merge pe calea negativă (*via negativa*) în teologhisire reprezintă calea mai precisă. Astfel, Dumnezeu era, propriu-zis, invizibil, inefabil, incomprehensibil și așa mai departe, chiar dacă conformitatea cu credința impunea multe atribuții pozitive despre Dumnezeu – precum faptul că este drept, puternic, iubitor, milostiv și cele asemenea. Așadar, tradiția apuseană și-a însușit tradiția apofatică ca parte a propriei sale metode teologice cunoscută drept calea analogiei (*via analogiae*). În Răsărit, teologii au păstrat tradiția apofatică strâns legată de concepția potrivit căreia singura cunoaștere validă

a lui Dumnezeu era cea ***mistică*** și inefabilă, și, conform cu aceasta, cea mai înaltă mărturisire de credință era cea isihastă, închinarea în taină a cunoașterii luminate.

---

P. Evdokimov, *La Connaissance de Dieu selon la tradition orientale* (Lyon, Franța, 1967); V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Cambridge, 1991); A. Louth, *Denys the Areopagite* (Londra, 1989); D. Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge, 1995).

## Apocatastază

Termenul *apokatastasis* înseamnă reinstalarea sau reconstituirea unui lucru (inițial, rotirea deplină a unei planete în orbita sa) și are o conotație specifică în teologia creștină ca o învățătură (reprezentată în principal de ***Origen din Alexandria***, în secolul al III-lea și ***Grigorie al Nyssei***, la sfârșitul secolului al IV-lea) care susține că Dumnezeu va restaura toate lucrurile la condiția fericită inițială pe care a plănuit-o pentru creația Sa încă de la început. Concepțiile lui Origen se bazau pe ideea că întreaga viață rațională psihică de pe pământ era rezultatul unei căderi precosmice a spiritelor superioare îngerilor. Fiindcă spiritele au fost create primele de către ***Cuvântul*** divin, ele Îl înconjurau într-o perfectă contemplare fericită a slavei divine și erau astfel stabile în ființa lor. Unele spirite însă „s-au răcit" față de această slavă dintâi (etimologic, el derivă cuvântul folosit pentru ***suflete***, *psychai* din termenul grec *psychesthai*, sau răcire) și, căzând din starea de spirit pur și vulgarizându-și esența firii, s-au transformat în suflete, lipsindu-se astfel de vederea slavei și căzând din stabilitatea lor ontologică. La sfârșit, Origen adaugă că unele suflete căzute au continuat să se corupă și să se vulgarizeze într-atât încât Dumnezeu a trebuit să creeze o lume materială pentru ele; și astfel, ele au intrat într-o corporalitate ca formă de îndreptare penitențială pentru păcatele lor. Origen a susținut plin de emfază că de vreme ce, în cele din urmă, planurile lui Dumnezeu nu puteau fi zădărnicite, și de vreme ce mila Sa este infinită, întreaga pedeapsă pentru păcat și greșeală trebuie să aibă numai un caracter pedagogic. Cu alte cuvinte, ar fi „scandalos" să îi atribuim lui Dumnezeu planul unui iad veșnic care nu are nici o altă funcție decât torturarea celor răi (*Contra Celsum* 6, 25; *Comentariu la Romani* 6, 5.). Astfel, toată suferința și durerea provocate de Dumnezeu pentru îndreptarea și vindecarea creației Sale trebuie să fie considerate o terapie pedagogică. Așadar, Origen afirma că, în cele din urmă, ar fi logic să presupunem că toate spiritele (poate chiar și diavolul însuși) vor fi restaurate înapoi la starea de unire cu Dumnezeu (*Peri Archon* 3, 5, 7, tâlcuind I Cor. 15, 24-28; de asemenea, P.Arch. 3, 6, 5; *Comentariu la Romani* 8, 9). Când se va petrecea aceasta, întreaga creație inițială va fi restabilită ca

ceată de spirite supraangelice aflate din nou în comuniune una cu cealaltă și într-o armonie contemplativă perfectă cu Logosul. Aceasta este cea dintâi concepție creștină despre *apokatastasis* (fiind și cea consacrată) ca mișcare circulară perfectă prin care „Dumnezeu ajunge să fie tot în toate". Fiindcă a fost atât de dependent de doctrina preexistenței sufletelor, Origen a fost condamnat la câteva secole după moartea sa pentru că a susținut o asemenea învățătură. Chiar din timpul vieții a stârnit o furtună de rezistență pentru faptul că a sugerat că Satana ar putea fi mântuit și că iadul nu era cu necesitate veșnic și se pare că la bătrânețe a abandonat aceste idei (*Comentariu la Ioan* 28, 8, 61-66). ***Grigorie al Nyssei*** a îndulcit ideea de apocatastază și a predicat-o fără să fie condamnat în timpul vieții (și nici după aceea). Grigorie credea că întreaga creație se află într-un urcuș veșnic (*prokope*) către Dumnezeu, care a început din această viață și va continua în vecii nesfârșiți după aceasta, permițând astfel creaturii muritoare să participe la realitatea infinită a lui Dumnezeu într-o manieră limitată, dar autentică. După Grigorie, ideea a fost marginalizată și nu a câștigat niciodată o acceptare largă în Biserică, nici măcar înainte să fie condamnată în mod oficial în timpul controversei origeniste din secolul al VI-lea.

---

H. Crouzel, „L'apocatastase chez Origène" în L. Lies, ed. *Origenista Quarta* (Innsbruck, Austria, 1987), pp. 282-290; J. Daniélou, „L'apocatastase chez saint Grégoire de Nysse", *RSR* 30 (1940), pp. 328-340; C.E. Rabinowitz, „Personal and Cosmic Salvation in Origen", *VC* 38 (1984), pp. 319-332.

**Apolinarie de Laodiceea**
(cca 315-392)

Apolinarie a fost un intelectual important și un episcop pasionat de politică; a apărat cauza ***niceeană*** în timpul secolului al IV-lea. A devenit o problemă pentru această tabără datorită concepțiilor sale ***hristologice*** și a fost puternic atacat de ***arieni*** și, în cele din urmă, a fost părăsit de majoritatea niceenilor. Lucrările sale au supraviețuit doar în fragmente, dar ideile sale s-au dovedit a fi o atât de mare provocare pentru tabăra niceeană, încât aceasta a fost forțată să articuleze o teorie (diferită) despre subiectivitatea singulară a lui Hristos în starea de ***Logos*** întrupat; prin urmare, Apolinarie poate fi pe drept cuvânt considerat ca un stimul major pentru construirea ortodoxiei ***neo-niceene*** care l-a și condamnat ca eretic. Era fiul unui faimos retor și literat din Beirut (Apolinarie cel Bătrân), care a devenit preot în orașul Laodiceea. Și-a înscris fiul printre citeții bisericii și amândoi s-au implicat în încercarea de o viață de corelare a creștinismului cu ce era mai bun din cultura antică clasică și de a face, prin eforturile lor literare, o apologetică menită a ajuta propagarea

culturii creștine în lumea elenistică. În 346, l-au primit în casa lor pe ***Atanasie al Alexandriei*** în timpul întoarcerii sale din exilul apusean și în curând au devenit susținătorii lui zeloși și apărători fățiși ai termenului ***homoousion*** de la Niceea. Aceasta a adus asupra lor excomunicarea pronunțată de Gheorghe, episcopul locului, care era un arian de frunte și astfel, și-au asumat conducerea locală a taberei niceene, organizând o biserică protestatară neoficială. Și-au încurajat susținătorii să lupte pentru scaunele episcopale vacante din Răsărit și au stârnit o mare tulburare în favoarea versiunii lor asupra cauzei de la Niceea. Apolinarie a devenit episcop al Laodiceei în 360. După moartea împăratului Iulian, fruntașii niceeni i-au prezentat lui Iovian, succesorul acestuia (363-364), mărturisiri de credință. Aici și-a expus Apolinarie teoria sa despre subiectivitatea singulară a lui Hristos ca răspuns la deconstrucția ariană a lui *homoousion*. Aceștia susținuseră că, dacă Logosul a intrat direct în viața umană (a devenit om), atunci aceasta ar însemna că este limitat (pătimitor și muritor). Și oare această limitare nu înseamnă atât introducerea unei alterații în Dumnezeire și dovada pozitivă că Logosul nu era neschimbător și, prin urmare, nu era Dumnezeu? Pentru a rezolva această problemă, Apolinarie susținea că Hristos a fost, într-adevăr, ***Întruparea*** directă a Logosului dar Cuvântul a rămas neschimbat și nemuritor chiar și în viața întrupată fiindcă a adoptat un trup omenesc și nu o persoană omenească. Trupul lui Iisus era muritor; persoana lui Iisus era sinonimă cu Logosul, adică Divinitatea sub o formă omenească. Soluția la aceasta a fost o teorie „a icoanei". Conform lui Apolinarie, Logosul i-a alcătuit pe oameni ca *chip [imagine] al lui Dumnezeu*. Imaginea era localizată în special în *nous*, intelectul spiritual. Acesta era, de asemenea, sediul personeității (minte și ***suflet***). În cazul lui Iisus, Logosul nu a trebuit să-și asume o minte omenească (logos sau raționalitate), fiindcă El însuși era arhetipul întregului intelect. În acest caz particular, chipul nu era necesar din punct de vedere ***antropologic*** fiindcă originalul era prezent, înlocuindu-l. Oponenții lui Apolinarie au considerat că această teorie reduce Întruparea la o epifanie mitologică – o divinitate care sălășluiește într-un trup fără minte și fără suflet. Cei care erau mai favorabili acestei teorii, credeau că intenția lui era să creeze cea mai solidă legătură între Logos și Hristos Cel întrupat pentru a respinge hristologiile ***adopționiste*** și ariene și a elabora o teorie ***soteriologică*** despre Întrupare care dădea faptelor omenești ale lui Hristos o deplină semnificație divină. Opera sa a fost condamnată ca eterodoxă de Sinoadele de la Roma (377) și Antiohia (379) și, de asemenea, de ***Sinodul de la Constantinopol (381). Grigorie din Nazianz*** a taxat-o ca fiind o „hristologie lipsită de

minte" (*Epistulae* 101-103), dar expresia de temelie a lui Apolinarie, „o fire întrupată a lui Dumnezeu Logosul" (*mia physis*) a avut un impact imens asupra lui ***Chiril al Alexandriei*** și prin el asupra Bisericilor anti-calcedoniene (*vezi* ***monofizitism, Sever al Antiohiei***).

G.L. Prestige, *Fathers and Heretics* (The Bampton Lectures for 1940; Oxford, 1940), pp. 193-246; E. Raven, *Apollinarianism: An Essay on the Christology of the Early Church* (Cambridge, Marea Britanie, 1923).

**Apolinarism** (Apolinarianism) *vezi* **Apolinarie de Laodiceea**

**Apologeți** (între secolul al II-lea și începutul secolului al III-lea)

Teologii perioadei post-apostolice (***Părinții apostolici***), care au trăit înainte de ascensiunea teologilor alexandrini de la sfârșitul secolului al III-lea (***Clement, Origen***) și de perioada patristică clasică din secolul al IV-lea, poartă numele colectiv de apologeți. În principal, preocuparea lor este să făurească o apărare (sau apologie) argumentată (justificată filosofic și juridic) a credinței creștine în fața necredincioșilor. Cele mai mari forțe cărora li se răspunde sunt ostilitatea politico-socială romană și atacurile teologice evreiești. Mulți dintre apologeți au scris în vreme de persecuție și strâmtorare, iar câțiva dintre ei și-au adresat lucrările lor împăratului. Cei mai importanți teologi din rândul lor sunt ***Aristides, Atenagora, Iustin Martirul, Lactanțiu, Minucius Felix, Tațian, Tertulian*** și ***Teofil***. În afară de lucrarea lor apologetică specifică, prin care încercau să prezinte creștinismul ca fiind vrednic de a fi socotit „religie licită", în termeni romani, ei oferă, totodată, detalii interesante despre creștinismul anteniceean. Mulți dintre ei au elaborat primele reflecții ale creștinismului despre metafizică, teologie culturală și cosmologie. Iustin Martirul ne dezvăluie amănunte unice despre cea mai timpurie formă de liturghie. Scriitori precum Tertulian și Lactanțiu încep să schițeze temeliile teologiei sistematice și politice creștine. Teofil este unul dintre primii teologi care a elaborat o terminologie pentru doctrina ***Treimii***. Entuziasmul apologeților pentru ***teologia Logosului*** a condus la predominanța acestui cadru de gândire în creștinismul de mai târziu.

R.M. Grant, *The Greek Apologists of the Second Century* (Philadelphia, 1988); F.L. Battles, *The Apologists* (Allison Park, Pa., 1991).

**Apostolicitate**

Pe măsură ce disputele din secolul al II-lea dintre ***episcopi*** și teologii-învățători (*Didaskaloi*) ***gnostici*** independenți au devenit din ce în ce mai obișnuite, s-a conștientizat faptul că Biserica avea nevoie urgentă de conceperea unui sistem de recunoaștere a „autenticității" doctrinei. Până la criza gnostică

s-a presupus, mai mult sau mai puțin nepremeditat, că comunitatea creștină va dobândi coerență și identitate prin fidelitatea față de cuvintele lui Iisus și prin aderarea la legile Scripturii. După secolul al II-lea, problema coerenței scripturistice a devenit critică. Nu numai că atunci nu exista încă un ***canon*** al ***Scripturii*** unanim recunoscut dar, mai la subiect, înainte de opera de pionierat a lui Origen din secolul al III-lea, nu existau metode de interpretare biblică unanim recunoscute. În timpul crizei gnostice, numeroase texte au fost compuse și oferite Bisericii ca „scripturi" (denumite mai târziu *Apocrypha* – „apocrife") și majoritatea lor sprijineau un mod specific de interpretare a mărturiei istorice și teologice (astfel, numeroase scrieri gnostice Îl descriau pe Dumnezeul Vechiului Testament ca pe o zeitate falsă, aruncând, așadar, Biblia ebraică în redundanță). Câțiva învățători gnostici pretindeau că doctrinele lor erau doar aparent inovatoare de vreme ce ele fuseseră de fapt încredințate în secret de Iisus apostolilor și acum erau dezvăluite de [acești] *Didaskaloi* care le primiseră (Irineu, *Adversus haereses* 3, 2, 1; Epifanie, *Panarion*, 33, 7, 9). Irineu, în secolul al II-lea, a fost unul dintre primii scriitori patristici importanți care a oferit începuturile unui răspuns sistematic la problema gnostică. El a început să traseze mai multe criterii de autenticitate pentru tradițiile creștine și chiar a definit limitele pentru elaborarea unui concept de „Scriptură canonică" (există doar patru Evanghelii, așa cum nu există decât patru colțuri ale lumii, spune Irineu), insistând asupra acceptării de către Biserică a unei „norme de credință" fundamentale (o formă timpurie de inventariere credale a doctrinelor esențiale și fundamentale care erau acceptate de credincioși). În cursul redactării apologiei sale (*Adversus haereses*), Irineu a acordat mare atenție principiului conform căruia Hristos a învățat pe simplii pescari un singur adevăr coerent și simplu. Gnosticii au complicat și stricat această învățătură, susținea el, și au transformat-o, dezvoltând-o în mod fantastic. Cu toate acestea, adevărul pe care Hristos l-a propovăduit a fost încredințat ca moștenire apostolilor care, la rândul lor, l-au încredințat ucenicilor lor. Această „moștenire apostolică" era acum reprezentată de episcopii comunităților timpurii, a căror doctrină era simplă și apostolică, spre deosebire de complexitatea ingenioasă a intelectualiștilor *Didaskaloi*. Era un set de învățături coerente, mărturisite uniform în comunitățile mari ale lumii creștine și demonstrabile în legătura intercomuniunii care exista în relațiile dintre episcopii diferitelor orașe. Doctrina apostolică era reprezentată, mai presus de orice, în scrierile Noului Testament. Astfel că, așa cum susținea Irineu, prin fidelitatea față de Scripturi, pe măsură ce acestea erau reglementate și expuse de episcopul legitim în

adunarea bisericească (adică episcopul recunoscut și acceptat de adunarea episcopilor și care, prin urmare, învăța în conformitate cu ***tradiția*** și excludea citirea apocrifelor gnostice) toți credincioșii puteau auzi învățătura autentică a lui Hristos așa cum fusese păstrată de ***Tradiția apostolică***. ***Iustin Martirul*** a susținut că trăsătura principală a doctrinei apostolice a fost uniformitatea sa internațională (*Prima apologie* 42). Această idee a fost promovată de Tertulian în cartea sa *De praescriptione haereticorum* (20-21, 32), pentru ca, în cele din urmă, să se maturizeze în conceptul de apostolicitate, devenind unul dintre cele patru criterii fundamentale ale Bisericii (una, sfântă, catholică [sobornicească] și apostolică). Ideea că episcopii sunt succesorii legitimi ai apostolilor ca învățători a câștigat mult teren începând cu sfârșitul primului secol, fiind susținută puternic de ***Ignatie al Antiohiei***, ***Policarp***, ***Clement Romanul*** (*1 Clement*) și Irineu, fiind consacrată ca doctrina despre succesiunea apostolică. În cele din urmă, va deveni elementul cheie a ceea ce va fi cunoscut sub numele de scriere „scripturistică" autentică. Evangheliile după Marcu și Luca au reușit să primească acest statut datorită ipotezei unanim acceptată cum că erau „apostolice" de vreme ce fuseseră scrise de ucenici ai apostolilor. Toate celelalte epistole și tratate au fost atribuite apostolilor. Texte importante precum ***Păstorul lui Herma*** sau literatura clementină au fost în cele din urmă excluse din canon pur și simplu fiindcă nu erau „apostolice", în acel înțeles inițial. Majoritatea reflecțiilor patristice despre apostolicitate au continuat să se învârtă în jurul acestor axe gemene ale mărturiei scripturistice și comuniunii episcopilor.

---

J.N. Bakhuizen, „Tradition and Authority in the Early Church", *Studia Patristica* 7 (*TU* 92, Berlin) (1966), pp. 3-22; H. von Campenhausen, „Le concept d'Apotre dans le Christianisme primitif", *ST* 1 (1947-1948), pp. 96-130; J.A. McGuckin, „Eschaton and Kerygma: The Future of the Past in the Present Kairos: The Concept of Living Tradition in Orthodox Theology", *St. Vladimir's Theological Quaterly* 42, nr. 3-4 (winter 1998), pp. 225-271.

## Arhitectura

Este aproape imposibil să spunem ceva sigur despre arhitectura primelor comunități creștine. Imaginea pe care o avem despre arhitectura bisericească din primele două secole este în general prezentată prin intermediul situației misionare din comunitățile Noului Testament. Primii credincioși frângeau pâinea împreună în casele lor (Fapte 2, 46; 5, 42). Pavel menționează familii întregi convertite împreună (dacă stăpânul se convertea, la fel se întâmpla și cu cei din casa lui) și, adresându-se unor persoane diferite, trimite urări de bine „Bisericii din casa lor" (Rom. 16, 5; I Cor. 16, 19; Col. 4, 15; Filim. 2). Noul Testament și alte scrieri timpurii fac

mențiune despre adunările creștinilor din „camerele de sus” (probabil închiriate) (Fapte 20, 8), din școli (Fapte 19, 9) și depozite (*Pătimirea Apostolului Pavel* 1). Se crede în mod obisnuit că, de la sfârșitul secolului I, vilele membrilor mai bogați ai Bisericii au fost tot mai mult adaptate și folosite pentru adunările liturgice, dar nu există nici o dovadă solidă în acest sens, presupunerea bazându-se foarte mult pe dovezile oferite de un număr foarte mic de cazuri. Pare rezonabilă ipoteza potrivit căreia aranjamentele schimbătoare ale primelor generații creștine au făcut progresiv loc unor clădiri construite pentru a servi drept biserici. Un exemplu rar al unei așa-numite „biserici casă” din această perioadă târzie de consolidare se află în Dura Europos, un oraș roman de graniță din Siria, descoperit în 1920. Săpăturile din 1939 au scos la iveală o construcție creștină de la jumătatea secolului al II-lea, care fusese fasonată dintr-o casă normală. Exteriorul a rămas la fel cu al celorlalte case de pe stradă, dar zidurile interioare au fost mult modificate, pentru a forma o sală de adunare dreptunghiulară mare. O altă cameră mică a fost transformată în baptisteriu, având un bazin cu baldachin și pereții acoperiți de fresce cu ilustrații din Evanghelie. Începând cu secolul al III-lea, o parte dintre casele celor mai faimoși ***martiri*** au devenit, de asemenea, locuri de închinare, precum casa lui Ioan și Pavel de pe Colina Caelius din Roma, care, în procesul său de transformare în biserică, a asimilat o încăpere de la o casă alăturată. Se întâlnește situația în care patroni bogați au donat Bisericii, în scopuri cultice, vilele lor. Pe timpul ***persecuției*** lui Dioclețian, din secolul al IV-lea, ***Lactanțiu*** scrie, în *Instituțiile divine*, că biserica creștină din Nicomidia fusese o clădire publică importantă și a fost arsă în mod deliberat de trupele imperiale[*]. Mai multe biserici prestigioase din ***Constantinopol*** au fost inițial vile senatoriale, donate în secolul al IV-lea, o practică ce a început cu cesiuni ale proprietății imperiale și bazilici civice pe timpul lui ***Constantin*** (care a inițiat această acțiune pentru a-și putea permite să despăgubească pe creștinii afectați de confiscările de clădiri și bunuri din timpul persecuțiilor din secolele anterioare). Bazilica Lateran este exemplul unui astfel de dar. Alte biserici au fost construite după un plan anume de Constantin, între acestea fiind biserica Anastasis (biserica Sfântului Mormânt) din ***Ierusalim*** și biserica mormântului Sfântului Petru de pe Colina Vatican din ***Roma***. Amândouă au fost construite în formă de bazilică, având o *martyria* adiacentă. Când au încetat persecuțiile, creștinii au început să construiască tot mai multe biserici proprii și să adapteze bazilicile

[*] Distrugerea bisericii este menționată în *Instituțiile divine* 5, 2, 2, dar vezi mai ales *Despre morțile persecutorilor* 12 [n. ed.].

date lor de împărat. După secolul al V-lea, multe temple păgâne au fost, de asemenea, încredințate uzului creștin. Câteva dintre cele mai impresionante exemple sunt Pantheonul din Roma, Parthenonul din Atena și Serapeumul din ***Alexandria***. Donația de bazilici a avut un puternic impact asupra arhitecturii de mai târziu a creștinismului. Bazilica era o sală dreptunghiulară, în principal, având în capăt o absidă cu bănci pentru magistrați și a devenit unul dintre cele mai răspândite tipuri de construcție creștină, absida sa fiind orientată către Răsărit (un aspect care nu era de obicei respectat în bazilicile precreștine ulterior adaptate). Bisericile construite în locuri deosebite sau sfinte aveau adesea o formă arhitecturală distinctă. *Martyria* (bisericile-mormânt ale mucenicilor care, treptat, au devenit biserici) erau adesea octogonale sau rotunde ca formă. Construirea unei biserici octogonale în Răsărit indica, de asemenea, o cinstire specială a unui loc: locurile sfinte biblice sau altele asemenea lor erau încadrate de un desen geometric clar cu coloane împrejmuitoare pentru a permite accesul pelerinilor în locul sfânt. Marea biserică Anastasis construită de Constantin la Ierusalim combina o rotondă ce marca locul în care a murit Iisus cu o bazilică mare atașată de locul sfânt prin porticuri cu coloane. Planul clădirilor din Ierusalim a avut un rol important în stabilirea ceremonialului liturgic bisericesc (precum procesiunile sau înconjurarea ritualică a bisericii). După secolul al V-lea, în Răsăritul grec a început să fie preferată o nouă formă de arhitectură creștină, care a și fost patronată de împărați puternici. Bisericile lui Iustinian închinate Sfinților Serghie și Vah, urmate mai apoi de a sa Sfânta Sophia din Constantinopol (care a înlocuit o biserică de tip bazilică) au folosit forma unei cruci pătrate așezate sub o cupolă. Acest stil „bizantin” a înlocuit bazilica în Răsăritul vorbitor de greacă și în cel slav, dar bisericile ***armene*** au combinat elemente atât din Crucea bizantină pătrată, cât și din bazilicile apusene, și au format propria lor sinteză. Unul dintre factorii decisivi în toate chestiunile ce țin de arhitectura bisericească a fost relativa bogăție a bisericii locale. Bisericile etiopiană și coptă au păstrat o simplitate arhitecturală în contrast puternic cu Bisericile latină și bizantină, aflate în expansiune imperială. După secolul al III-lea, aproape toate bisericile creștine au fost concepute pentru a reflecta o tipologie biblică a templului de la Ierusalim împlinită în tainele creștine. Zona altarului (sanctuarul) a fost ocupată de slujitorii hirotoniți și a fost progresiv delimitată de restul corpului principal al bisericii (nava), ocupat de credincioși, și de portic (nartex), locul catehumenilor și al penitenților care aveau de îndeplinit un canon. În liturghiile răsăritene, ***diaconii***, care aveau ca sarcină rugăciunile publice, se mișcau constant

între cele două spații. Dezvoltarea tradiției iconografice bizantine, în special după criza iconoclastă din secolul al VIII-lea, a stimulat, de asemenea, reflecția asupra formei bisericii ca oglindă pământească a cosmosului ceresc. Modelul reprezentării proorocilor și sfinților, cu Hristos Judecător Care ocupă în mod tipic bolta centrală, iar Fecioara cu sfinții asociați Sfintei Liturghii în zona sanctuarului, încercând să marcheze o mișcare progresivă liniară (de la frescele din Vechiul Testament din nartex, privitorul înainta mai adânc în biserică la scenele din Noul Testament, până ce ajungea în fața reprezentării lui Hristos în slavă) și, de asemenea, o mișcare progresivă verticală (de la pereții de mai jos, unde asceții și sfinții făceau loc, printr-o curbură ascendentă, marilor mucenici, îngerilor și Maicii Domnului). Declinul economic de după secolul al VIII-lea a făcut ca biserica de sat tipică țărilor ortodoxe să fie intimă și de mici dimensiuni (în contrast cu Sfânta Sophia, care servea încă drept model de stil). În Apus, forma de bazilică s-a dovedit a fi o matrice fertilă pentru dezvoltarea mai multor stiluri și variații stilistice, precum stilul romanic și, în perioada medievală, stilul gotic și stilul perpendicular.

---

F.V. Filson, „The Significance of Early Christian House-Chruches", *JBL* 58 (1939), pp. 105-112; C.H. Kraeling, *The Christian Building* (New Haven, Conn., 1967); R. Krauthheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture* (ed. a 3-a; Londra, 1979); C. Mango, *Byzantine Architecture* (New York, 1985); L. Rodley, *Byzantine Art and Architecture: An Introduction* (Cambridge, 1999).

## Arianism

Arianismul, una dintre cele mai ample controverse bisericești, s-a răspândit în principal în timpul secolului al IV-lea și a modelat decisiv gândirea creștină. A fost considerat erezia arhetipală. A început cu teoriile lui ***Arie*** din Alexandria (contrat de ***Alexandru***, episcopul Alexandriei), care au născut o controversă despre statutul ***Logosului***: a fost Logosul Fiul Cel mai dinainte de veci al lui Dumnezeu? Sau, așa cum Arie credea, Logosul era Fiul și Slujitorul lui Dumnezeu, dar în nici un caz Dumnezeu în același sens în care Tatăl era Dumnezeu? E posibil ca Hristos să fi fost o putere spirituală foarte înaltă a lui Dumnezeu (așa cum Arie pare să fi crezut), dar era El, după ființă, doar o creatură? Arie considera textul de la Pildele (Proverbele) lui Solomon 8, 22 dovada sa cea mai puternică. Mai târziu, discipoli radicali precum ***Aețiu*** și ***Eunomie*** (***neoarienii***) vor face din aceasta un cifru pentru propria lor formă a doctrinei ariene: Logosul era heterousial, având o ființă diferită de cea a lui Dumnezeu (cu alte cuvinte, „nu era Dumnezeu"). După ***Sinodul de la Niceea I*** [Întâiul Ecumenic], unde facțiunea lui Alexandru l-a învins pe Arie, mulți

episcopi răsăriteni și-au retras mai târziu sprijinul pentru politica imperială care susținea termenul ***homoousion*** (Logosul de aceeași fire cu Dumnezeu Tatăl). Conducătorul lor era ***Eusebiu al Nicomidiei***, unul dintre principalii agitatori în favoarea cauzei ariene (Arie deja devenise un personaj secundar pe măsură ce situația devenise mai mult o chestiune de dispută internațională, fiind temă a mai multor sinoade). Eusebiu a fost în mod deosebit interesat să persecute pe cel mai mare apărător al facțiunii antiariene de la Niceea, ***Atanasie al Alexandriei***. Abilitatea lui Atanasie de a atrage și dispune de sprijinul episcopilor occidentali, ca și disponibilitatea sa la dialog cu o varietate largă de teologi după anul 362 (Sinodul de la Alexandria), a dus la un consens crescând în Răsărit asupra necesității de a extirpa arianismul prin mărturisirea dumnezeirii depline și coegale a Logosului. Această etapă finală a crizei a fost rezolvată de mișcarea neoniceeană, când ***Părinții Capadocieni*** (***Grigorie din Nazianz***, ***Vasile al Cezareei*** și ***Grigorie al Nyssei***) au pregătit din punct de vedere teologic terenul pentru ***Sinodul de la Constantinopol (381)***, unde concepția ariană a fost în mod oficial condamnată în ambele părți ale imperiului. Mai târziu, arianismul avea să cunoască o redeșteptare a sorților când triburile goților au cucerit Imperiul de apus, dar nu a înflorit decât în rândul invadatorilor, fiind mai apoi absorbit în decursul unui secol de niceeanismul mai puternic al catholicilor apuseni. Așadar, arianismul a fost un set de idei complex și „schimbător”, împotriva căruia chiar facțiunea niceeană a evoluat și s-a schimbat de-a lungul secolului al IV-lea. Pe scurt, este atribuirea unui statut inferior (oricât de înaltă ar fi a sa ***teologie a Logosului***) Fiului lui Dumnezeu. Concepția potrivit căreia Dumnezeirea ar putea admite în Sine mai multe grade de diferențiere nu a fost acceptată de facțiunea de la Niceea și, în cele din urmă, respingerea arianismului a dus la formularea dogmei despre Treimea Care are ipostasuri coegale în aceeași Dumnezeire.

---

R.C. Gregg și D. Groh, *Early Arianism: A View of Salvation* (Philadelphia, 1981); R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381* (Edinburgh, 1988); R. Williams, *Arius: Heresy and Tradition* (Londra, 1987).

**Arie**, *vezi* **Arianism**

**Aristide**

***Apologet*** din secolul al II-lea, Aristide a fost cetățean al Atenei și a practicat ***filosofia***; se crede că este primul scriitor creștin care a compus o apologie în favoarea creștinismului demnă de luat în seamă (*Apologie pentru creștini*). Eusebiu credea că Aristide și-a prezentat cartea în fața împăratului Hadrian; în 125 (Eusebiu, *Istoria bisericească* 4, 3, 3). El face o împărțire în patru

categorii a omenirii și a strădaniei sale pentru luminare: îi enumeră pe barbari, greci, evrei și creștini și descrie cele patru etape ca fiind o ascensiune treptată către desăvârșirea înțelepciunii manifestate în credința creștină, al cărei cod moral și doctrină monoteistă universală dovedesc deopotrivă autenticitatea și superioritatea acesteia asupra tuturor formelor de religie sau filosofie precedente.

H.B. Harris, *The Newly Recovered Apology of Aristides: Its Doctrine and Ethics* (Londra, 1891); R.L. Wolff, „The Apology of Aristides: A Re-Examination", *HTR* 30 (1937), pp. 233-247.

## Aristotelism

Aristotel (384-322 î.Hr.) și ***Platon*** (428-346 î.Hr.) au dominat tradiția filosofică greacă și elenistică și, de asemenea, au avut un impact marcant asupra dezvoltării tradițiilor filosofice și teologice creștine, de vreme ce, în secolul I (începând cu Albinus), filosofia elenistică a combinat eclectic elemente din sistemul aristotelian într-o matrice mai largă de gândire platonică, un context sintetic în care s-a născut creștinismul. Aristotelismul a pus întotdeauna accent pe metoda empirică. Procedura sa metodologică principală era clasificarea: identificarea taxonomică a varietății de specii și finalitatea lor ontologică (*teloi*) inerentă bazată pe atenta observare a ordinii naturale și fenomenelor sale alăturate. Ideea de firi care conțin în sine principiile propriilor destine, ulterior desfășurate în modelul și dinamica cursului vieții lor, a fost importantă pentru sistem. Reflecția morală era asemănătoare (începând cu propria lucrare a lui Aristotel, *Etica nicomahică*, secolul al IV-lea î.Hr.). De asemenea, sistemul era identificat cu structuri de raționament silogistic și a dat o importanță principală metodei deductive corecte. Platon era considerat de majoritatea Părinților Bisericii mai propice reflecției asupra misterului divin, iar Aristotel mai mult ca un empirist, preocupat de ordinea materiei, dar aceasta contrazice cantitatea masivă de aristotelism adoptată tacit de primii ***apologeți*** în meditațiile lor despre ordinea lumii create și cum arată lucrarea lui Dumnezeu în ea. Cele mai importante idei aristotelice adoptate de Biserică au fost conceptele de formă și materie, superioritatea metafizică a Binelui, ideea de Cauză Primă și conceptul de etică echilibrată drept cale rațională și de mijloc. ***Origen din Alexandria*** a fost unul dintre primii filosofi care au realizat în cadrul propriei teologii sistematice o sinteză hotărâtoare între aristotelism și platonism. El a inițiat clasificarea riguroasă a diferitelor tipuri de literatură și de metodă literară, dând astfel naștere primei ***exegeze*** (mai mult sau mai puțin) „științifice" creștine. Desigur, sistemul lui Origen avea elemente platonice profunde, dar substructura lui era asigurată de exegeza biblică, iar

aceasta însă era fundamentată pe principii de interpretare aristotelice. În secolul al IV-lea, ***Grigorie din Nazianz***, educat în descendența lui Origen, a fost încă și mai clar îndatorat lui Aristotel. El și ceilalți ***Capadocieni*** au pregătit întregul asalt împotriva învățătorilor neoarieni ***Eunomie*** și ***Aețiu***, care au așezat silogismul aristotelic în centrul metodei lor teologice (susținând astfel nedumnezeirea Fiului, de vreme ce categoria Fiului este inerent diferită de cea a Tatălui). Grigorie s-a folosit exemplar de metoda aristotelică în *Cele cinci cuvântări teologice* (27-31) pentru a demonstra avantajele și limitele diferitelor forme silogistice de raționament și pentru a susține învățătura niceeană despre dumnezeirea deplină a Fiului (plecând de la premisa că titluri precum cel de Tată și de Fiu erau accidentale sau relaționale și nu categorii independente). După Grigorie, întrebuințarea explicită a metodei aristotelice a fost „binecuvântată" de autoritatea patristică. După secolul al V-lea, multe dintre scrierile aristotelice au fost traduse în siriacă și au avut o influență puternică asupra filosofiei creștine siriace. În Bizanț, ideea lui Aristotel despre un *telos* al omenirii, impulsul natural inerent elaborat într-o manieră antropologică, a fost redefinit într-o filosofie creștină spirituală care considera însușirea chipului divin (comuniunea cu Dumnezeu) drept *telos*-ul omenesc fundamental și în acest sens, ideile aristotelice au devenit inerente scriitorilor mistici și dogmatici bizantini, în special ***Maxim Mărturisitorul***, ***Leonțiu de Bizanț*** și ***Ioan Damaschin***. Prin cel din urmă, în special prin „manualul" său teologic (*Despre credința creștină*), influența lui Aristotel a revenit (deși în principal în perioada medievală) în Biserica Apuseană.

---

J. de Ghellinck, „Quelques appréciations de la dialectique d'Aristote durant les conflits trinitaires du IV-ième siècle", RHE 25 (1930), pp. 5-42; F.W. Norris, *Faith Gives Fullness to Reason: The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus* (Leiden, Olanda, 1991), pp. 17-39; D.T. Runia, „Festugière revisited: Aristotle in the Church Fathers", *VC* 43 (1989), pp. 1-34; F. Ricken, *Philosophy of the Ancients* (Londra, 1991), pp. 123-181; B. Tatakis, *La Philosophie Byzantine* (Paris, 1949).

## Armenia

Armenia a fost primul regat creștin, anterior încreștinării Imperiului Roman, cel puțin dacă acceptăm ca dată pentru acesta din urmă momentul adoptării creștinismului de către ***Constantin cel Mare***. Primul teolog patristic, cunoscut sub numele de Apostolul Armeniei, a fost Grigorie Luminătorul (cca 240-332), a cărui campanie de propovăduire a fost încununată de convertirea, în 301, a regelui armean Tiridates. Erudiții armeni Mashtos și Sahak au inventat ulterior un alfabet pentru armeni și, astfel, traducerea scrierilor biblice și patristice a luat amploare. Poziția geografică retrasă a

Armeniei (un ținut muntos aspru) și relativa sa izolare lingvistică au dus la făurirea unei biblioteci de lucrări patristice traduse, care au supraviețuit întregi în limba armeană. De exemplu, câteva cărți scrise de Irineu și ***Efrem Sirul*** mai există astăzi numai datorită versiunilor în armeană ce datează din perioada patristică. La început, armenii au fost subordonați eclesiastic Bisericii Cezareei din Palestina, dar după moartea în 374 a Sfântului Nerses, *catolicos*-ul (patriarhul) țării, s-a renunțat la această legătură. Biserica Armeniei nu a fost implicată în controversele care au dus la ***Sinodul de la Calcedon (451)*** și nu a fost reprezentată aici. Deși a acceptat primele trei ***Sinoade*** Ecumenice, totuși nu a fost niciodată de acord cu cel de-al patrulea, pe care l-a considerat ca fiind ofensator datorită terminologiei despre cele „două firi". În 555, armenii au anatemizat oficial Calcedonul și astfel a început separația lor eclesiastică de tradițiile teologice bizantină și latină, deși ambele culturi creștine au afectat Biserica armeană în decursul istoriei în privința dezvoltării liturgice, politice și culturale. Istoria recentă a creștinilor armeni a fost una de intensă oprimare și suferință. Caracterul ei creștin a fost susținut cu mult eroism până în ziua de azi. Ritualurile liturgice urmează Liturghia Sfântului Vasile și, în afară de teologia hristologică, dogmele Bisericii armene sunt foarte asemănătoare cu cele ale Ortodoxiei Răsăritene în majoritatea privințelor, deși există câteva diferențe de ritual.

---

K. Sarkissian, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church* (Londra, 1965); *idem*, *A Brief Introduction to Armenian Christian Literature* (ed. a 2-a; Bergenfield, 1974); R.W. Thomson, *Moses Khorenats'i: History of the Armenians* (Cambridge, Mass., 1978).

### Arta

În perioada de început, creștinismul pare să fi împărtășit aversiunea familiară iudaismului (deși nu o aversiune absolută, așa cum o demonstrează sinagoga bogat decorată din secolul al II-lea de la Dura Europos) față de reprezentările zugrăvite în contexte religioase.

Lumea religioasă elenistică era atât de adânc impregnată de artă, încât și Sinagoga, și Biserica i-au întors spatele, ca parte a apologiei lor îndreptate împotriva falsei închinări; gânditorii creștini au pledat în schimb pentru imitarea lui Dumnezeu din punct de vedere intelectual, spiritual și moral, ca singura reprezentare validă a divinului pe pământ. ***Origen din Alexandria*** (secolul al III-lea) se arată extrem de potrivnic ideii de artă figurativă, iar scriitori precum ***Eusebiu al Cezareei*** (el însuși un origenist fervent) sau ***Epifanie al Salaminei*** (secolul al IV-lea) au fost, de asemenea, ostili fățiș ideii de reprezentare artistică a lui Hristos în

viața cultică a Bisericii*. Chiar și așa, se știe că din cele mai vechi timpuri, „lumea adevărată" a practicii creștine se îndepărta de absolutizările retorice, fiindcă ultimele scrieri ale Noului Testament Îl descriu deja pe Hristos ca fiind reprezentarea exactă a Dumnezeirii, icoana (*eikon*; *vezi* ***iconoclasm***) Dumnezeului nevăzut (Col. 1, 15). ***Catacombele*** de la ***Roma*** (cele ale lui Callistus, Priscilla și Praetextatus) dovedesc și ele o dorință populară de a zugrăvi simboluri creștine, reprezentări brute pe morminte și epitafuri ale credincioșilor, cu siguranță începând cu jumătatea secolului al II-lea (baptisteriul creștin de la Dura Europos are pe pereții săi mai multe scene din Noul Testament realizate în frescă) și crescând cu mare repeziciune în timpul secolelor al III-lea și al IV-lea, când reprezentarea figurativă a lui Hristos și a apostolilor (îmbrăcați ca senatori imperiali) marchează începutul artei creștine. În perioada constantiniană, apar câteva indicii despre creștinii care adoptă iconografia păgână, cum este cazul motivului Păstorul cel bun (Hristos zugrăvit ca tânăr, cu un miel pe umăr), sau remarcabilul mozaic în care Hristos apare ca Phoebus-Apollo conducând carul soarelui pe cer (fiind totuși, de data aceasta, reprezentat având în jurul capului un nimb în formă de cruce) din mormântul creștin de la începutul secolului al IV-lea din necropola de pe Colina Vatican. Însă episoadele biblice au furnizat Bisericii suficiente subiecte pentru a dezvolta o tradiție artistică proprie. Multă vreme, creștinii s-au folosit de simboluri criptice care au slujit ca semne de identificare a credinței. Cele mai importante simboluri erau peștele (ale cărui litere, IXTUS [*ihtis*], formau declarația de mărturisire: „Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Mântuitor"), ancora (o încifrare a crucii), corabia (simbol pentru Biserică) și femeia rugătoare (un simbol păgân al pietății și o imagine creștină a Bisericii rugătoare). ***Clement din Alexandria*** scria în secolul al II-lea despre simbolurile pe care un credincios se cuvenea să le aibă gravate pe inele sau alte bijuterii (*Paedagogus* 3, 57, 1 – 3, 60, 1). De abia în secolul al V-lea, arta creștină a ieșit din lumea umbroasă a cifrurilor și cimitirelor pentru a fi recunoscută ca parte integrantă a vieții creștine. Acesta a fost începutul stilului iconografic bizantin, care supraviețuiește până în ziua de astăzi în creștinismul răsăritean (deși cu multe dezvoltări de stil și diversificarea materialelor folosite). Așa-numitele portrete de la Fayyum par a fi avut impact asupra artei creștine din Egipt. Pictura romană naturalistă a fost primul curent care a afectat Biserica, de aceea multe

* Cu privire la existența acestei ostilități față de icoană la Sfântul Epifanie, cercetătorii rămân împărțiți; vezi, spre exemplu, Stephane Bigham, *Sfântul Epifanie al Salaminei în controversa iconoclastă*, traducere de Dragoș Dâscă, Editura Doxologia, Iași, 2013. [n. ed.]

dintre icoanele din secolul al VII-lea, care au supraviețuit sunt de un realism brut, care trădează combinația a mai multe tradiții, din care nu lipsește maniera romană de portretizare a împăratului, obiceiul elenistic de pictare a zeilor și strămoșilor casei și obiceiul funerar de a avea o reprezentare artistică a celui decedat. ***Martirii*** au fost printre primii zugrăviți iconic, poate datorită relației strânse între cultul creștin al martirilor și obiceiul elenistic al venerării mortului. Deja în secolul al VIII-lea, arta religioasă iconică era atât de populară, încât își asigurase ascensiunea din oratoriile particulare în biserici, iar reacția împotriva ei nu a întârziat să apară. Perioada ***iconoclastă*** a marcat o sciziune în Bizanț, între pe de-o parte, monahi și sentimentul poporului credincios, atașat cinstirii icoanelor, și, pe de altă parte, armata și administrația imperială a dinastiei siriene (isauriene), care se împotriveau cu înverșunare icoanelor și care au inițiat campania de eliminare din biserici a reprezentărilor figurative. Controversa și ***persecuțiile*** care au însoțit-o au durat mai mult de un secol și s-au finalizat în secolul al IX-lea, cu victoria închinătorilor la icoane (iconoduli). După această perioadă, a fost elaborată o adevărată teologie a artei iconografice. Teologi precum ***Ioan Damaschinul***, Gherman al Constantinopolului și Teodor Studitul au scris tratate în apărarea icoanelor, făcând legătura între îmbrăcarea în trup a Dumnezeului invizibil și legitimitatea unei icoane care Îl zugrăvește pe Hristos, pe Fecioară sau pe sfinți. De asemenea, ei au adus lămuriri asupra modului în care un creștin putea cinsti o icoană, astfel încât actul cinstirii (plecăciunea sau tămâierea) să se îndrepte către persoana zugrăvită și nu către materia icoanei. Adorarea (*latreia*) se datora numai lui Dumnezeu, dar venerarea (*proskynesis*) putea fi adresată, prin intermediul sfintelor icoane, lui Dumnezeu, ***Fecioarei Maria*** sau sfinților reprezentați în ele. În ciuda unei traduceri latine defectuoase a actelor ***Sinodului de la Niceea II*** (al VII-lea Ecumenic), care a consolidat această doctrină despre imagini (versiunea care a circulat în Imperiul carolingian a confundat termenii „adorare” și „venerare”, făcând să pară că învățătura greacă este un nonsens, iar bizantinii sunt apărători ai idolatriei), Biserica Apuseană i-a sprijinit, în general, cu toată inima pe iconodulii bizantini. În Biserica Latină s-a dezvoltat chiar o preferință pentru arta statuară (pe care canoanele din Răsărit continuă să o interzică în termeni stricți, calificând-o drept reminiscență a idolatriei). Răsăritul și-a dezvoltat propriile forme de artă, precum cea a minunatelor manuscrise iluminate sau a diferitelor obiecte portabile ca relicvariile, sarcofagele și alte bunuri bisericești sau de uz casnic. Chiar și monedele bizantine de după secolul al

IX-lea erau imprimate cu imagini ale lui Hristos și ale Fecioarei. Latinii au justificat constant arta religioasă, în principal, din punct de vedere pedagogic. Astfel de reprezentări îi puteau instrui pe cei neînvățați sau le puteau mișca inima către sensuri mai înalte. Pentru bizantini, motivul pedagogic era legitim, dar mai exista, de asemenea, un sens mai adânc, potrivit căruia zugrăvirea sfințeniei invoca implicit sfințenia și nimic din teologia Apusului nu sugerează accentul pus pe importanța Tainelor din practica și teoria bizantină a icoanei. Sinodul VII Ecumenic (adică ***Sinodul de la Niceea II*** [787]) a anatemizat ca eretici hristologici pe cei care se opuneau artei iconografice (fiindcă negau validitatea mijlocirii sacre a trupului pentru adevărata revelație a lui Dumnezeu), iar rolul central al icoanelor în liturghiile răsăritene a fost permanent afirmată prin instituirea „Duminicii Ortodoxiei" (prima duminică din Postul Mare), când, în fiecare an, decretele celui de-al doilea Sinod de la Niceea sunt citite cu voce tare, iar iconoclaștii sunt denunțați împreună cu toți ceilalți eretici din vechime.

---

M. Barasch, *Icon: Studies in the History of an Idea* (New York, 1995); A. Grabar, *The Beginnings of Christian Art: 200-395* (Londra, 1967); E. Kitzinger, *Byzantine Art in the Making* (Cambridge, Mass., 1977); W.F. Volbach și M. Hirmer, *Early Christian Art* (New York, 1962).

**Ascetism**

*Ascesis* era termenul grec pentru pregătire atletică și a fost întrebuințat de scriitorii creștini, în special de scriitorii monahi duhovnicești dintre secolele al IV-lea și al V-lea, care au preluat imageria atletică folosită pentru prima dată de Apostolul Pavel (*cf.* II Tim. 4, 7) pentru a semnifica nevoia creștinilor de a se pregăti prin respectarea unor norme riguroase (abstinență sexuală, postire, lipsuri materiale) pentru împlinirea poruncilor cu o râvnă deosebită. Mișcarea ascetică în creștinism este deja prevalentă în literatura Noului Testament care dezvoltă teme apocaliptice, punând în contrast viața trăită în conformitate cu Evanghelia cu comoditatea unei existențe lumești. Mesajul ascetic rezona bine cu ideile elenistice despre „viața cumpătată" a înțeleptului (*sophrosyne*) și mare parte din literatura primelor două secole creștine, precum ***Didahia***, epistolele clementine (*vezi* ***Clement Romanul***) și ***Păstorul lui Herma***, a început să sublinieze nevoia de cumpătare ca fiind o trăsătură fundamentală a uceniciei creștine. Aceasta este prezentată ca un imbold puternic în operele lui ***Tertulian***, care vorbește deja de mulțimi de bărbați și femei care practicau asceza în Biserica Cartaginei din acea perioadă (*Veșmintele femeilor* 2, 9; *Către soția lui* 1, 6; *Despre învierea trupului* 6, 1). De abia între secolele al III-lea și al IV-lea, însă, mișcarea ascetică a devenit

cu adevărat o mișcare puternică și cu o organizare specifică în cadrul creștinismului. Grupările ascetice existau deja în viața creștină, în special în ***Siria***, unde cetele de bărbați și femei care trăiau în feciorie lângă clădirea bisericii și se adunau pentru rugăciunea regulată erau o componentă firească a vieții bisericii locale. În tradiția primară siriacă, ***botezul*** era rezervat acelor „fii și fiice ale legământului" care erau gata să trăiască în celibat în singurătate (*Ihidaya* – un cuvânt siriac care înseamnă unu, comparabil cu grecescul *monos* care a dat cuvântul *monahism*). Cei care nu erau gata pentru acest pas nu erau considerați pregătiți pentru botez. Drept rezultat al acestei practici (mai târziu cunoscută ca ***encratism***), asceții celibi vor ajunge să ocupe în curând poziții de conducere în Biserică. În Egipt, începând cu secolul al IV-lea, preferința asceților pentru regiunile ***deșertului*** a atras atenția lumii întregi. *Viața lui Antonie* scrisă de Atanasie și alte hagiografii ascetice au mediatizat enorm practica retragerii în singurătate pentru a trăi o viață creștină, singur sau în grupuri mici (model ilustrat de ***Antonie***), fie în comunități (cum este cazul monahismului ***pahomian***). Viața ascetică din perioada de început a deșertului a fost caracterizată de celibat, dorind să creeze condiții pentru singurătate și liniștirea minții, prin sărăcie, însingurare, muncă grea și constantă, rugăciuni și privegheri îndelungate. Fenomenul s-a răspândit în regiunile din Sinai și Gaza, iar de aici în Palestina și, în curând, în Apus. Astfel, a dat naștere la diferite forme de monahism care, în câteva generații, a devenit atât de mult îndepărtat de idealul „fugii de responsabilitățile civice" care îl caracterizase la început, încât monahii (după începutul secolului al V-lea) au ajuns să ocupe constant funcțiile episcopale atât din Răsărit, cât și din Apus.

---

P. Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York, 1988); R. Kirschner, „The Vocation of Holiness in Late Antiquity", *VC* 38 (1984), pp. 105-124; A. Voobus, *A History of Asceticism in the Syrian Orient* (2 vol.; CSCO 184, 197; Louvain, Belgia, 1958, 1960); V. Wimbush, ed., *Ascetic Behaviour in Greco-Roman Antiquity* (Minneapolis, 1990).

**Atanasie al Alexandriei**
(cca 296-373)

În calitate de episcop al puternicului scaun episcopal al Alexandriei din Egipt, Sfântul Atanasie a fost unul dintre principalii arhitecți ai credinței niceene – mărturisirea teologică a dumnezeirii Cuvântului lui Dumnezeu întrupat personal în Hristos. El a folosit supunerea față de mărturisirea credală promulgată la ***Sinodul de la Niceea I*** (325) ca factor de coeziune împotriva diferitelor mișcări ***ariene***. În calitate de ***diacon*** și secretar al episcopului Alexandru, a participat

la sinodul din 325. În 328, Atanasie i-a urmat lui Alexandru într-o perioadă în care Constantin și dinastia sa renunțau progresiv la politica antiariană pe care doctrina niceeană despre ***homoousion***-ul Logosului o reprezenta. A devenit în curând un simbol proeminent al opoziției față de teologia promovată din interese politice și a fost depus de oponenții săi la Sinodul din Tir, în 335. S-a întors din exil la moartea lui Constantin în 337 dar, în curând, va fi forțat să fugă din nou și să se refugieze la ***Roma*** unde a fost primit ca un campion al ***ortodoxiei***. Din acest moment, el a beneficiat de suportul constant al Bisericilor din Apus care au încurajat rezistența lui. În 346, împăratul Constans a cerut reabilitarea lui dar, deși Atanasie s-a întors în ***Alexandria***, a fost exilat din nou, în același an, de împăratul răsăritean Constanțiu. De această dată, a fugit în ***deșertul*** egiptean unde a întărit legăturile cu mișcarea monahală aflată în creștere, pe al cărei erou l-a mediatizat în extrem de influenta *Viață a lui Antonie* (*vezi* ***Antonie***). La moartea lui Constanțiu, în 362, s-a întors în oraș, dar a fost în curând exilat de Iulian. După moartea neașteptată a acestui împărat, în 363, a putut să se întoarcă la susținătorii săi din Alexandria în anul următor și, cu excepția unui alt scurt exil în 365-366, a reușit de această dată să-și stabilizeze administrația ecleziastică și să adune un grup coerent internațional de teologi „niceeni" răsăriteni. În cadrul unui Sinod din 362, Atanasie a făcut o mișcare surprinzătoare menită a armoniza diferitele facțiuni ale alianței antiariene (în special, cu ***homoiusienii***), fiind de acord cu faptul că vocabularul precis nu era atât de important pe cât era realitatea consensului într-o ***hristologie*** organizată în jurul ideii despre deplina dumnezeire a Logosului ca subiect personal al lui Iisus. Chiar și așa, în procesul de aducere a altora în tabăra sa, a reușit să-și protejeze propriul vocabular despre ***homoousion***. De asemenea, Atanasie a clarificat fundamentele ***soteriologiei*** creștine – în care Întruparea a fost articulată pornind de la efectul său asupra omenirii. Principiul său era: „Precum Dumnezeu S-a făcut om, așa și omenirea s-a ***îndumnezeit***" (*De incarnatione* 54). Epistolele către Serapion au avut de asemenea o importanță majoră în elaborarea dogmei despre ***Treime***. Strădania sa de a crea o tabără niceeană mai numeroasă a fost continuată cu succes de generația de teologi capadocieni care i-au urmat, în special ***Grigorie din Nazianz***, ***Vasile al Cezareei*** și ***Grigorie al Nyssei***. Politica sa a dat roade odată cu întronizarea ca împărat al Răsăritului a lui Teodosie, care a convocat ***Sinodul de la Constantinopol I*** în 381, și a stabilit ortodoxia niceeană drept norma ulterioară a Bisericilor. Atanasie și-a dedicat viața acestei cauze, dar nu a trăit îndeajuns încât să vadă

rezultatul strădaniilor sale. A decedat în Alexandria, pe data de 3 mai 373.

T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius* (Cambridge, Mass., 1993); F. Young, *From Nicaea to Chalcedon* (Londra, 1983), pp. 65-83; bibliog. pp. 339-341, 362-367.

**Atenagora**

***Apologet*** care a trăit în a doua jumătate a secolului al II-lea, Atenagora a scris un tratat, *Despre învierea din morți* (deși unii îi dispută paternitatea), și, de asemenea, o apologie intitulată *Solie pentru creștini* (cunoscută și sub numele de *Legatio* sau *Supplicatio*), pledând pentru toleranță și sfârșitul persecuției nedrepte. Solia sa a fost adresată împăraților Marc Aureliu și Commodus și avea ca temă combaterea acuzațiilor populare de canibalism, ateism și incest aduse creștinilor. Atenagora dovedește în lucrările sale o bună cunoaștere a filosofiei și culturii clasice. El folosește integritatea morală a Evangheliei creștine și mesajul ei despre o judecată divină iminentă ca principali piloni de sprijin în argumentarea sa cum că Biserica nu este o amenințare pentru ordinea morală, așa cum pretind dușmanii ei, ci, în schimb, ea este superioară tuturor celorlalte religii și filosofii. În discuția sa despre profeți, el extinde reflecția creștină asupra procesului ***revelației*** divine și, de asemenea, mărturisește o formă primară de teologie ***trinitară*** atunci când meditează asupra unității lui Dumnezeu exprimată în cadrul deosebirilor dintre ***persoane***.

L.W. Barnard, *Athenagoras: A Study in Second Century Christian Apologetic* (Paris, 1972); A. J. Malherbe, „The Holy Spirit in Athenagoras”, *JTS* 20 (1969), pp. 538-542; *idem*, „The Structure of Athenagoras' Supplicatio Pro Christianos”, *VC* 23 (1969), pp. 1-20.

**Augustin al Hipponei** (354-430)

Poate cel mai important scriitor al Apusului creștin, Fericitul Augustin s-a născut la Thagaste, lângă Madauros, în ***Africa de Nord*** romană. Patricius, tatăl său, a fost păgân (până pe patul de moarte), iar mama sa, Monica, o creștină care l-a înscris de timpuriu în ***catehumenat***. Talentul lui Augustin a fost remarcat devreme, iar un mecena bogat, Romanianus, a sponzorizat educația sa. A studiat retorica la Cartagina unde, la vârsta de nouăsprezece ani, s-a simțit puternic atras de vocația de retor-filosof după ce a citit tratatul (pierdut) al lui Cicero, *Hortensius*. Mama lui l-a îndemnat să primească ***botezul*** dar Augustin deja se mutase într-o casă cu o concubină (al cărei nume nu îl menționează niciodată) de care era foarte atașat, nedorind să pericliteze cu ceva această relație sau să se supună învățăturilor creștinilor pe care le considera simpliste. S-a atașat de mișcarea ***manicheilor*** (ca „ascultător”) și a rămas

în rândurile lor până în anul 387. Cariera l-a purtat de la Cartagina la Roma și, în cele din urmă, la Milan unde a ocupat postul de profesor de retorică, acordat de ocrotitorii săi. În Milan, a devenit tot mai dezamăgit de manihei și o serie de crize l-au scuturat din starea de siguranță: tulburările astmatice crescânde (fatale pentru un orator din vechime) sau consimțământul la planul mamei de a renunța la partenera pe care o avea de cincisprezece ani (mama fiului său, Adeodatus) pentru a se căsători cu o femeie bogată și, astfel, să poată promova în carieră. Gestul crud de a se despărți de concubina sa a fost urmat de o mâhnire adâncă pentru pierderea ei, iar folosirea unui surogat sexual l-a făcut să-și privească aspirațiile filosofice cu un scepticism deprimant; însă contactul tot mai des cu unul dintre principalele cercuri filosofice și retorice din oraș (grupul de teologi din jurul preotului Simplicianus și al episcopului ***Ambrozie***) a deschis noi perspective pentru el. A fost profund impresionat de Ambrozie și a început să ia în considerare posibilitatea unei cariere asemănătoare, de filosof ***ascet***. Augustin descrie lupta sa psihosocială și spirituală într-o autobiografie faimoasă (*Confesiuni*) pe care a scris-o mulți ani mai târziu; aici, el zugrăvește dramatic momentul de cotitură al vieții sale care a avut loc într-o grădină milaneză liniștită și în urma căruia și-a încredințat viața în mâinile lui Hristos; în cele din urmă, a cerut să fie primit în Biserică. A stat pentru o vreme cu prietenii creștini, care au format un colegiu universitar în jurul lui. Curând însă a revenit la Roma (între timp, Monica decedase, fiind înmormântată aici) și apoi, în 388, s-a întors în Africa, intenționând să ducă o viață în cumpătare alături de prietenii săi la Thagaste. Într-o zi, în 391, în timp ce vizita portul din Hippo Regius, a fost luat cu forța de localnicii creștini și hirotonit ***preot*** de episcopul Valerius pentru ca astfel să-l poată ajuta pe bătrânul episcop în administrarea bisericii. A primit hirotonia forțată împreună cu prietenii săi și, în jurul anului 395, Augustin a fost sfințit episcop vicar de Valerius și, în curând, succesorul său. Episcopii locali din Africa au considerat că hirotonirea lui este dubioasă din punct de vedere canonic, spunând că ar fi ceva în neregulă chiar și cu botezul său – aceasta fiindcă amănuntele despre faptele din prima parte a vieții (atât legăturile sale sexuale, cât și apartenența la secta ereticilor manihei) făceau parte din bârfa obișnuită din sânul unei biserici mult tulburate de dizidenții rigoriști, ***donatiștii***. Pentru a se apăra, Augustin a scris tratate împotriva maniheilor după ***hirotonia*** sa ca preot, iar după sfințirea sa ca ***episcop***, a scris *Confesiunile*, un exercițiu despre cum autoanaliza poate fi o interpretare mântuitoare a discursului despre providența lui Dumnezeu în creație și în viața oamenilor. A fost un

răspuns strălucitor adresat colegilor episcopi care îl criticau pentru faptul că reușise să se strecoare printre „investigațiile" riguroase baptismale ale Bisericii africane. În calitate de episcop, Augustin a inițiat acțiuni de substanță pentru a rezolva schisma donatiștilor, fapt ce a dus la enunțarea de către Augustin a principiilor fundamentale care vor forma substructura de temelie a ideilor Apusului catolic despre legitimitatea sacramentală și eclezială. Lucrările sale au elaborat în mare măsură înțelegerea Bisericii Latine despre sine, atât ca trup pământesc, cât și ceresc (precum Însuși Hristos – al Cărui trup este – o sinteză completă și perfectă între trup și spirit divin). Potrivnic la început ideii de a aplica măsuri seculare împotriva dizidenților, în 411 a revenit asupra poziției sale fără tragere de inimă, îngăduind o legitimitate parțială unei astfel de politici. Contextul său imediat era reprezentat de amenințarea reală cu violența din partea donatiștilor la adresa lui, dar se pare că autoritatea sa a fost folosită ca justificare pentru folosirea constrângerii religioase atunci când este nevoie; autoritatea lui Augustin va fi mult invocată pentru justificarea formelor de oprimare ecleziastică din secolele ulterioare. Publicarea *Confesiunilor* sale a stârnit scandal la Roma, unde un predicator moralist, ***Pelagius***, a fost contrariat de atitudinea lui Augustin de aparentă lepădare fatalistă a mântuirii sale în mâinile lui Dumnezeu. Pelagius cerea un efort moral și angajament personal mult mai robust și, astfel, a izbucnit o controversă care va marca întreaga perioadă de sfârșit a vieții lui Augustin și care l-a făcut să elaboreze o doctrină despre ***har*** profundă și minuțios formulată, care se va dovedi determinantă pentru catolicismul apusean. Augustin era de părere că umanitatea nu are nimic pe care să-și întemeieze mântuirea: aceasta este în întregime un dar al lui Dumnezeu. Omenirea singură nu putea decât să cadă în sclavia păcatului și a stricăciunii. Ideile sale s-au dorit a fi o teologie a laudei în cinstea milostivei purtări de grijă a lui Dumnezeu, dar în anumite interpretări mai negative ale moștenirii sale, tonul pesimist predomină în mod neechilibrat, astfel că Augustin, pe bună dreptate, trebuie să fie considerat drept autorul unei tendințe din teologia latină care se centrează pe conceptele de ***păcat originar*** și de stricăciune a lumii materiale, împreună cu o tendință perpetuă către depravare a întregului neam omenesc. Majoritatea scriitorilor greci nu au pus niciodată accentul pe acest pesimism și nu au adoptat niciodată drept elemente de credință (spre deosebire de Catolicismul apusean ulterior) ceea ce ei considerau ca fiind particularități (*theologoumena*) ale Bisericii locale din care făcea parte Augustin. După cucerirea Romei, în 410, Augustin a început o lucrare apologetică de mari proporții pentru a răspunde celor care îi

învinovățeau pe creștini pentru decăderea Imperiului de Apus. Între 412 și 427, a scris monumentala operă intitulată *Cetatea lui Dumnezeu*, în care a expus prima concepție etică și politică creștină amplu elaborată despre organizarea socială, pusă în antiteză cu ideile precreștine. El subliniază diferența radicală dintre orașul pământesc (societatea omenească) și orașul lui Dumnezeu (realizarea ***eshatologică*** a împărăției), dar dezvoltă subiectul modului în care orașul pământesc este instruit și călăuzit de ideile cerești. Sclavia este un simptom principal al stricăciunii inerente lucrurilor lumești. În mijlocul violenței și dezordinii endemice, Biserica are destinul de a întruchipa mila și reconcilierea, călăuzind societatea către o desăvârșire pe care e posibil să nu o atingă niciodată dar către care este implacabil chemată. În triada augustiniană de „opere clasice ale lumii" face parte, alături de *Confesiuni* și *Cetatea lui Dumnezeu*, și cartea *Despre Treime*, scrisă între 399 și 419. În această lucrare, el construiește o apologie de mare amploare în favoarea concepției de la Niceea despre ***hristologie*** și pnevmatologie, cu un fățiș caracter antiarian. Augustin demonstrează, pornind de la o mare varietate de modele universale triadice, raționalitatea dogmei trinitare despre cele trei persoane care subzistă într-o singură fire dumnezeiască. Se folosește mult de modelele triadice din psihologia umană (***sufletul*** fiind considerat ***chipul lui Dumnezeu***) și a accentuat, o dată în plus, conexiunea profund resimțită de el dintre autoanaliză și metoda teologică (un aspect comun tradiției augustiniene și ***platoniciene***). Vastul său corpus de scrieri a devenit, desigur, propria sa formă de exercițiu ascetic. Marea întindere a operei sale a făcut ca Augustin să fie considerat, pentru următorul mileniu, în Apus, drept o autoritate teologică enciclopedică. Scrierile sale duhovnicești au dat un mare avânt monahismului ca structură de organizare în Biserica Latină (ceva ce ***Grigorie cel Mare*** a preluat și dezvoltat mai târziu). A subliniat în mod particular ideea că dreapta credință călăuzește la o mai profundă dorință a inimii după Dumnezeu, o tradiție spirituală afectivă care l-a transformat într-un scriitor creștin atractiv și ușor abordabil (aceste aspecte apar încă din primele sale scrieri). Doar câteva tratate pot fi selectate pentru o menționare specială, precum *De doctrina christiana*, în care și-a expus filosofia hermeneutică biblică, sau *De bono conjugali*, în care a pledat (cu oarecare reținere) pentru sfințenia intrinsecă a sexualității în ***căsătorie*** (împotriva opiniilor puternic ostile ale lui ***Ieronim***). *De peccatorum meritis et remissione* și *De natura et gratia* demonstrează amândouă de ce considera el că ***pelagianismul*** este atât de distructiv pentru experiența religioasă creștină. *Enchiridion*-ul este un manual rezumativ de teologie, scris pentru

referință. Cele mai importante lucrări exegetice augustiniene sunt *In Evangelicum Johannis* și *De Genesi ad litteram* (tâlcuiri la Evanghelia după Ioan și la cartea Facerii). Comentariul la Psalmi (*Enarrationes in Psalmos*) dovedește atașamentul său fierbinte pentru aceștia, ca rugăciuni. Cu greu însă se poate găsi o predică care să nu fie o interpretare a Scripturii sau o reflecție teologică serioasă, din punctul de vedere al abordării temei. Prietenul și tovarășul de călugărie al lui Augustin, Possidius, a scris o biografie a acestuia la scurtă vreme după moartea acestuia și a alcătuit o listă neprețuită a tuturor scrierilor lui, majoritatea dintre ele ajungând până la noi. Augustin a murit pe data de 28 august 430, în timp ce vandalii asediau orașul său. Una dintre ultimele sale cerințe a fost să aibă pe pereții din jurul lui psalmii preferați scriși cu litere mari, pentru ca să îi poată citi în timp ce își dă sufletul. La scurtă vreme după moartea sa, Prosper din Aquitania a inițiat, la sfârșitul secolului al VI-lea, un proces prin care să obțină recunoașterea augustinianismului ca sistem teologic normativ al Apusului latin, o mișcare care treptat a luat avânt, culminând cu adeziunea entuziastă a lui Grigorie cel Mare la gândirea lui Augustin, în calitate de cel mai important teolog latin la sfârșitul secolului al VI-lea.

P. Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Berkeley, Calif., 1967); H. Chadwick, *Augustine* (Oxford, 1986); A.D. Fitzgerald, ed., *Augustine through the Ages: An Encyclopedia* (Grand Rapids, 1999); F. van der Meer, *Augustine the Bishop* (Londra, 1961); P. Schaff, trad., *Works of St. Augustine* (NPNF; 8 vol.; Grand Rapids, 1887-1892); W.T. Smith, *Augustine: His Life and Thought* (Atlanta, 1980).

## Avere

Într-un aforism foarte răspândit, Aristotel definise ființa umană autentică prin aceea că are suficient timp liber pentru studiul ***filosofiei*** și practicarea virtuții pe calea reflecției meditative. Această perspectivă era o reafirmare radicală a concepției grecești tradiționale potrivit căreia „adevărata umanitate” începe cu proprietarul de pământ. Sclavii și lucrătorii tocmiți erau adesea criticați în scrierile grecești, primii fiind considerați inferiori oamenilor, iar ceilalți asemenea femeilor din pricina supunerii (așadar, potrivit mentalității grecești, tot mai prejos de condiția umană, fiindcă erau lipsiți de bărbăție, *andreia*). Sărăcia era socotită în general de vechii greci un blestem al zeilor sau, în cel mai bun caz, un semn al indiferenței zeilor față de oamenii de rând. Ideea că cei săraci sunt un obiect vrednic de atenție, consolare sau compasiune datorită condiției lor mizere era o idee profund „ne-elenistică”. Darul umanității autentice, grație posesiunii unui patrimoniu îndestulător, era un dar sacru al zeilor, ce trebuia apărat cu orice preț (de aici oprimarea

severă a sclavilor antici) și celebrat fără rezerve. Cheltuiala excesivă era nevirtuoasă nu din cauza *hybris*-ului, ci pentru că folosirea corectă a patrimoniului (uzufructul) era o problemă etică. Grosul averii trebuia transmis intact sau chiar amplificat, astfel încât generațiile ulterioare ale familiei să se poată bucura de aceeași libertate. Acești parametri etici ai averii, aceste distincții privitoare la patrimoniu și uzufruct, au determinat aproape toată discuția morală despre avere din secolele creștine, până în Evul Mediu târziu. Creștinismul a întâmpinat mari dificultăți în promovarea ideii că ***persoana*** (înțeleasă atât filosofic, cât și moral) nu e o noțiune dependentă de starea socială și de avere. Firește că este de discutat dacă a reușit vreodată să transmită global în societate această poziție filosofico-religioasă și dacă a fost vreodată mânat cu adevărat în problemele interne de concepția sa despre egalitate (problema e atestată încă din pasaje ca Iacov 2, 1-36 și I Cor. 11, 19-22). Filosofia biblică despre avere era foarte diferită de capricioasa concepție păgână. Scripturile lui Israel vorbesc continuu despre un Dumnezeu care are o preocupare pronunțată pentru dreptatea față de cei săraci (cel puțin față de săracii Israelului). Nu înseamnă că se ajunge până la o reflecție generală despre valoarea ființei umane ca atare, ci că este prezent un șir de reflecții despre respectarea Legământului, care stipulează grija pentru săracii din poporul ales. Putem atesta în Biblie o anumită orientare, exprimată în termenii unui concept abstract de ocrotire a „străinului din mijlocul vostru", dar care nici ea nu duce la o filosofie sistematică a filantropiei. Totuși, tradiția biblică potrivit căreia Dumnezeu e ocrotitorul săracilor, al orfanului și al văduvei (Lev. 19, 10; I Reg. 2, 7-8; Ps. 71, 12; 82, 3; 113, 7; Prov. 14, 31; Isa. 3, 15) va produce o breșă imensă în tradiția elenistică, atunci când creștinismul va aduce pe scena lumii grecești etica biblică. Tema apocaliptică a ***Judecății*** lui Dumnezeu asupra asupritorului bogat (Lc. 12, 16-21)* și a izbăvirii celor umiliți e atestată limpede și frecvent în învățătura lui Iisus. În plus, multe dintre spusele lui Iisus par să pledeze pentru disprețul față de avere și proprietate (Mc. 10, 25; Lc. 12, 22-35). Ucenicii sunt chemați să-L urmeze, cu prețul lăsării în urmă a posesiunilor și traiului sedentar. Unele dintre afirmațiile care la prima vedere par să trimită la gândul că Iisus susține renunțarea totală la avere (Mc. 10, 21-31) pot fi interpretate mai bine ca porunci date primei generații de misionari, al căror trai implica, în mod obligatoriu, prin mutarea dintr-o regiune în alta, obișnuirea cu greutățile și cu sărăcia (*vezi* și ***etica sexuală***). Evangheliile atestă în parte preocuparea de a îndulci anumite enunțuri despre sărăcie, în forma unor sfaturi de

---

* De fapt, aici întâlnim parabola bogatului necugetat, căruia i-a rodit țarina [n. ed.].

ordin general. Un exemplu clasic îl reprezintă felul în care spusa: „Fericiți voi, cei săraci" (Lc. 6, 20) pare să fi devenit, în cele din urmă: „Fericiți cei săraci cu duhul" (Mt. 5, 3). Alături de multe alte exemple din spusele lui Iisus, tendința elenistică de a interpreta ***alegoric*** a generat o abordare „spiritualizată" treptată a poruncilor grele ale Mântuitorului, mai ales când acestea se referă la avere și proprietate. Unul dintre primele exemple de alegorizare de acest tip apare în repovestirea simbolică a parabolei lui Iisus despre semănător și seminţe din Evanghelia după Marcu, cap. 4. Tălmăcirea alegorică a editorului (Mc. 4, 13-20, deosebită de parabola originală a lui Iisus din Mc. 4, 2-9) adaugă printre detalii că spinii care înăbușă credința sunt „grijile secolului și înșelăciunea bogăției". Aici vedem cum este reinterpretată Evanghelia pentru o Biserică citadină a cărei bunăstare sporește către sfârșitul secolului întâi. Prigonitorii romani din secolul al III-lea știau că trebuie să își canalizeze opoziția față de mișcarea lui Iisus prin pedepse pecuniare precise (erau mai puțin dramatice decât aruncatul creștinilor la lei, dar mai eficiente) și este limpede din relatarea acestor vechi ***persecuții*** că pedepsele financiare i-au făcut pe mulți creștini să alunece, un semn că Biserica ajunsese la bunăstare. Sistemele bancare vor ajunge și ele în curând o sursă de fricțiune pentru creștini, fiindcă aceștia trebuiau să facă față și implicațiilor etice ale averii. Singura dată când Iisus întâlnise un sistem bancar organizat dusese la un deznodământ cu totul neplăcut, după cum arată clar episodul despre alungarea cămătarilor de sub arcadele templului. Pentru Biserica veche, perceperea unei dobânzi pentru un împrumut era în mod esențial ceva rău, o asuprire în plus a persoanei care căzuse în nenorocire. Sentimentul inițial de revoltă față de dobândă va ceda treptat atât în creștinism, cât și în ***iudaism***, dar inițial ambele religii au văzut în această asuprire oportunistă o apostazie de la Legământ. În creștinismul timpuriu, era privită aproape ca un păcat de neiertat. Dimpotrivă, împărțirea din proprie inițiativă a averii către cei în nevoie (mai întâi comunității creștine, dar apoi și celor din afara comunității, începând cu văduvele, bolnavii și orfanii) era o înnoire a atașamentului față de ***botez*** și, prin urmare, un prilej de iertare a păcatelor. Până la instituirea sistemului ***pocăinței*** de la sfârșitul secolului al treilea, „milostenia" a fost printre creștini singura formă instituționalizată a ritualului „iertării păcatelor". Primul scriitor ***patristic*** care reflectează sistematic la problema averii a fost ***Clement din Alexandria***, la mijlocul secolului al II-lea. Clement se adresează protectorilor săi înstăriți și cercurilor creștine prospere din Alexandria, cărora le va scrie un soi de „ghid al bunelor maniere la masă" (*Paedagogus*). Un alt tratat scris de el, *Quis dives*

*salvetur* (*Care bogat se va mântui*) este prima încercare (bazată pe Evanghelia după Marcu, 10) de a dezvolta o teologie a averii care să nu fie bazată pe principiile renunțării apocaliptice. Clement susține în tratatul său că Iisus era un filosof înțelept, așa încât, atunci când i-a îndemnat pe ucenicii Lui să evite dobândirea de averi, știa că lucrul acesta ar putea duce la prăbușirea societății dacă ar fi luat în sens de poruncă universală. De aceea, Învățătorul a vrut de fapt să îi provoace pe ascultătorii Lui, pentru ca aceștia să nu-l mai interpreteze atât de exagerat, ci să înțeleagă că un ucenic autentic trebuie să fie „relativ detașat" de proprietate. Clement susține (adecvat și cu onestitate, în acest context) că sărăcia totală este un rău de neacceptat. Bunăstarea moderată (un venit onest și câștigat onest) este, dimpotrivă, o binecuvântare pentru societate. Potrivit lui Clement, creștinii ar trebui să muncească din greu, să obțină câștiguri oneste și să-și țină familia în cumpătare, oferind totodată din munca lor sprijin filantropic societății exterioare. Această atitudine aduce binecuvântarea lui Dumnezeu și face din ucenic acel bogat care își găsește mântuirea, despre care e vorba în învățătura enigmatică a lui Iisus din Evanghelia după Marcu 10. În multe privințe, Clement are dreptate atunci când zice că spusele lui Iisus despre renunțarea la avere trebuie văzute ca o „parabolă", însă legitimarea averii ca simbol spiritual pe care o săvârșea el pierdea ceva din pathosul apocaliptic al lui Iisus. În secolul al IV-lea, *Cuvântarea a 14-a: Despre iubirea pentru cei săraci* a lui ***Grigorie din Nazianz*** a reprezentat un reper în reflecția creștină asupra îndatoririi de a da dovadă de filantropie într-o societate lipsită de cea mai măruntă urmă de bunăstare socială. Grigorie susține aici că săracul este *de facto* ***chipul lui Dumnezeu***, fiind egal prin sine însuși cu toate celelalte ființele omenești și vrednic de îngrijire. Chiar și dacă întreaga societate nu ar vedea legătura dintre sărăcie și merit (majoritatea lumii grecești considera că săracul e pe merit sărac, de vreme ce e blestemat de zei), totuși creștinii trebuie să învețe să vadă și să facă această legătură. Filantropul creștin care-l sprijină pe săracul lipsit de ajutor acționează în acel moment precum Dumnezeu (milostiv și iubitor) și dă dovadă că este un ucenic desăvârșit. Grigorie era el însuși foarte bogat. Această *Cuvântare* făcea parte din colaborarea sa cu ***Vasile al Cezareei***, un alt foarte bogat episcop din secolul al IV-lea, în vederea construirii unui nou spital în Cezareea. A fost un efort dus până la capăt cu ajutorul unor masive intervenții din partea vistieriei imperiale, statornicind astfel pentru secolele viitoare un model de angajare directă a Bisericii în slujba bunăstării sociale. În ciuda mesajului său social radical, Grigorie era și el adânc înrădăcinat în ideile elenistice despre patrimoniu. El susținea că patrimoniul le este dat indivizilor de

Dumnezeu. Este semnul omului desăvârșit să disprețuiască averea (o veche temă a filosofiei), dar Dumnezeu mai poruncește și iubirea ca virtute supremă, astfel încât și bogatul și cel cu avere moderată au îndatorirea de a împărtăși din bunăstare celor ce suferă din pricina lipsurilor bănești, mai ales celor leproși, văduvelor și orfanilor. Cheltuirea averii în folosul săracilor e semnul celei mai mari distincții și îi aduce creștinului (adică creștinului bogat căruia i se adresează aici Grigorie) un locaș în rai. Cuvântările Părinților Capadocieni marchează o nouă conștiință în lumea patristică a faptului că episcopii trebuie să fie „prietenii săracilor" (*philoptochoi*), adică fondatorii și finanțatorii Bisericii și ai inițiativelor de caritate ale acesteia. Ceea ce însemna că trebuie să fie bogați și puternici, o paradigmă care s-a impus iute după secolul al IV-lea. Predicile lui ***Ioan Hrisostom*** sunt printre cele mai bune scrieri patristice care dojenesc excesele inutile ale bogaților în fața suferințelor săracului. Retorica lui predominant *ad hominem* a adus cu sine concepția că o etică a avuției abordată autentic stă nu atât în adunarea ei sistematică, ci mai degrabă în folosirea ei. În general, conflictul dintre elementele disparate din practica și teoria creștină privitoare la proprietate și folosirea avuției nu a fost rezolvat realmente niciodată din Antichitate până astăzi. Însă această tensiune a slujit și ca un puternic factor motivant în diversele cercuri ale societății creștine. Un lucru, cel puțin, este limpede: averea (uzul, renunțarea la ea, dobândirea și ocrotirea ei) este o forță fundamentală în definirea și fixarea unei ținte, nu doar a vieții omenești individuale, ci chiar și a unor întregi sisteme societale. Analizând felul în care sunt prețuite averea și bogăția în Biserică și în societate putem observa în ce constă „comoara" unui individ, dar și a țesăturii sociale din jurul său („Căci unde este comoara ta, acolo va fi și inima ta", Mt. 6, 21). Acest domeniu al vieții și pasiunii omenești reprezintă, așadar, una dintre manifestările cele mai limpezi ale seriozității cu care Biserica sau indivizii asimilează valorile statornicite de carta Evangheliei. Deși problema averii a fost abordată în corpusul patristic, cele mai multe încercări de răspuns (renunțarea completă la avere, folosirea ei în scop caritabil sau îngăduința ca Biserica să fie un izvor de filantropie, detașarea și moderația) nu se ridică la înălțimea acestei probleme centrale și perene. Imaginea tânărului bogat care Îl întâlnește pe Iisus pentru a se îndepărta de El abătut (Mc. 10, 21-22) bântuiește până azi conștiința creștină.

---

D. Batson, *The Treasure Chest of Early Christians* (Grand Rapids, 2001); I. Giordani, *The Social Message of the Early Church Fathers* (Peterson, N.J., 1944); S.R. Hollman, *The Hungry Are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia* (Oxford, 2001); J.A. McGuckin, „The Vine and the Elm Tree: The Patristic Interpretation of Jesus' Teaching

on Wealth", în W.J. Sheils și D. Wood, ed., *The Church and Wealth* (Studies in Church History 24; Oxford, 1987), 1-14; P. Phan, *Social Thought* (Message of the Fathers of the Church 20; Wilmington, Del., 1984); J. de Santa Ana, *Good News to the Poor: The Challenge of the Poor in the History of the Church* (New York, 1979); M. Sheather, „Pronouncements of the Cappadocians on Issues of Poverty and Wealth", în P. Allen, et. al., *Church* (Everton Park, Australia, 1998); W. Shewring, *Rich and Poor in Christian Tradition* (Londra, 1996); G. Uhlhorn, *Christian Charity in Ancient Church* (New York, 1883).

**Avort** *vezi* **Familie**, **Etică sexuală**, **Suflet**

## B

**Bardesan** (cca 154-222)

Cunoscut, de asemenea, și ca Bar-Daysan, Bardesan a fost primul poet creștin sirian, dar niciuna dintre lucrările sale nu au supraviețuit, cu excepția unor titluri pe care le menționează Efrem în *Imnuri împotriva ereticilor* 55. Fragmente din proza sa sunt păstrate de scriitorii de mai târziu care îl dezaprobă (din perspectiva ortodoxiei ***niceene*** din secolul al IV-lea), fiindcă susține idei ***gnostice***. Sistemul său poate fi deslușit dintr-o carte care a supraviețuit până la noi, *Dialog despre destin* (*Cartea legilor țărilor*). Unii cercetători sunt de părere că lucrarea apocrifă ***Faptele lui Toma*** a fost scrisă în școala sa. Astrologia ocupa un loc important în sistemul său și dorea să discute modul în care libertatea personală putea fi înțeleasă în lumina destinului. El susține, împotriva obișnuitului fatalism al astrologilor, că Hristos a contracarat forța copleșitoare a planetelor. La Bardesan se observă o nuanță dualistă: în această lume, răul este profund amestecat cu binele, o temă pe care el o descrie într-o formă semitică ca pe o bătălie între lumină și întuneric. ***Efrem Sirul***, în secolul al IV-lea, susține că Bardesan a înțeles ***Întruparea*** lui Hristos ca fiind o simplă apariție de natură umană (***dochetism***). A fost un exemplu interesant de teolog de palat, un filosof-astrolog creștin la curtea Regelui Abgar VIII al Edessei.

---

H.J.W. Drijvers, T*he Book of the Laws of Countries: Dialogue on Faith of Bardaisan of Edessa* (Assen, Olanda, 1965); *idem*, *Bardaisan of Edessa* (Studia Semitica Neerlandica 6; Assen, 1966).

**Barsanuphius** *vezi* **Varsanufie și Ioan**

**Basilides** *vezi* **Vasilide**

**Benedict de Nursia** (cca 480-540)

Considerat în prezent drept întemeietorul de drept al monahismului apusean și cel care i-a imprimat un stil și un caracter organizat ce a dominat întreaga experiență ascetică apuseană de mai târziu, Sfântul Benedict a avut, pe vremea sa, puțini adepți și o neînsemnată faimă locală. Regula sau planul său de organizare a comunității monahale l-a făcut renumit; la aceasta au contribuit și laudele papei ***Grigorie cel Mare*** adresate în influentele sale *Dialoguri*. Benedict provenea din localitatea apenină Nursia și a studiat, în tinerețe, la Roma. Viața de oraș l-a dezgustat (Roma se afla pe atunci într-un grav declin politic) și s-a retras la Subiaco, lângă capitală, ducând o viață retrasă. Aici, a început să organizeze, cu dificultate, mici comunități ***ascetice***. A întemeiat o comunitate la Monte Cassino, o așezare ferită, situată pe vârful unui deal, la jumătatea drumului între Roma și Napoli, așezare ce s-a dovedit de ajutor

pentru Benedict și monahii săi în condițiile tulburi ale unei Italii bântuite de război. A compus regula sa adaptând îndrumări monastice timpurii (în special, prototipul numit *Regula Magistrului*) dar cu un accent personal pus pe caracterul necesar al grijii părintești blajine, care ar trebui să îl caracterizeze pe stareț sau pe conducătorul mănăstirii. Monahii săi urmau să-și găsească mântuirea prin ascultare și, în consecință, starețul trebuia să fie în îndatoririle sale un păstor autentic, un adevărat chip al lui Hristos. În toată lucrarea sa, accentul este pus pe monahismul înțeles ca o chestiune de viață de obște sau cenobitică. Îndatorirea principală a mănăstirii era Opus Dei – lucrarea lui Dumnezeu, adică rugăciune și liturghie în fiecare zi. Benedict îi consideră pe ***Vasile cel Mare (al Cezareei)*** și ***Ioan Casian*** drept maeștrii duhovnicești ai monahilor. Regula lui Benedict a fost considerată de predecesori drept un exemplu minunat de moderație înțelegătoare. Monahii săi au fost obligați să părăsească, în 570, Monte Cassino din cauza atacurilor lombarzilor și să se refugieze la Roma, aceasta fiind centrul de unde a început popularizarea regulii lor. Carol cel Mare, capul Sfântului Imperiu Roman, a insistat ca Regula lui Benedict să devină normativă pentru mănăstirile aflate sub stăpânirea sa și, după secolul al X-lea, a dobândit un statut normativ tot mai accentuat, asigurând întregii Biserici apusene o coeziune și organizare eclesiastică ce a marcat-o profund.

---

J. Chapman, *St. Benedict and the Sixth Century* (Londra, 1929); L. von Matt și S. Hilpisch, *Saint Benedict* (Chicago, 1961); J. McCann, *The Rule of St. Benedict* (Londra, 1952).

### Biserica

Termenul englez „church" (germ. kirche) derivă din grecescul *kyriakon*, care înseamnă „ceea ce aparține Domnului". În principal, cuvântul se referă la o clădire sau obiect sacru; conceptul anglo-saxon de biserică amestecă invariabil ideea de proprietate cu cea de colectivitate, idei care erau inițial destul de distincte în gândirea creștină. Cuvântul vechi pentru biserică în calitate de societate a credincioșilor este *ekklesia*, un termen care desemnează „chemarea" sau alegerea poporului. În această accepție, este un termen deosebit de important în scrierile Noului Testament, folosit pentru a semnifica conceptul de trup al credincioșilor creștini în calitate de societate nou-constituită a celor aleși prin Legământ, comunitatea noii ere, trupul mistic al lui Hristos. A fost un cuvânt care a avut precursori seculari și biblici. Însemna adunarea cetățenilor dintr-un oraș elenistic (*cf.* Fapte 19, 39) și este cuvântul folosit de Septuaginta pentru adunarea (ebraicul *qahal*) adevăratului Israel (*cf.* Deut. 23, 3; Neem. 13, 1; Fapte 7, 38). Cuvântul este rar folosit în Evanghelii

sau în Faptele Apostolilor (Mt. 16, 18; 18, 17; Fapte 5, 11) dar este intens întrebuințat în literatura paulină, ceea ce sugerează că era un concept introdus de creștinii eleniști pentru a desemna atât comunitatea locală de credincioși (Gal. 1, 2; I Tes. 1, 1), cât și ideea de frăție creștină universală (I Cor. 12, 28). Gânditorii creștini au speculat adesea asupra momentului în care Biserica a fost întemeiată (la chemarea ucenicilor, la instituirea ***euharistiei***, la Răstignire [*vezi* ***cruce***] sau la Cincizecime) dar semnele incipiente ale unei comunități organizate (deși una ***apocaliptică***) se găsesc în alegerea de către Iisus a celor doisprezece apostoli pentru a fi învățători misionari și judecători ai celor doisprezece triburi ale unui Nou Israel (Mt. 10, 1-16; 19, 28). În cea de-a patra Evanghelie, nașterea Bisericii este o taină care nu poate fi dezvăluită decât numai prin moartea mântuitoare a lui Iisus (In. 12, 20-23), după ce Și-a dat Duhul Său (In. 19, 30; 20, 22-23). Prima reflecție patristică despre natura Bisericii este fragmentară și se cunosc puține lucruri precise despre organizarea instituțională a vieții Bisericii în primul secol. În literatura secolului al II-lea, se impune imageria paulină a Bisericii ca mireasă, trupul mistic sau templul lui Hristos (*cf. 2 Clement* 14) și este unită cu apariția unui nou sentiment printre primii creștini, cel de identitate de sine. Acest sentiment s-a dezvoltat probabil repede, pe măsură ce conflictul cu sinagoga nu se stingea, însă a devenit o schismă tot mai adâncă și permanentă pe măsură ce tot mai mulți convertiți provenind dintre neamuri adoptau creștinismul (*vezi* ***iudaism***). În *Prima epistolă a lui Clement*, întâlnim o reverberație semnificativă a dorinței pauline de reglementare a statutului „bisericilor de casă" care evoluaseră în ceva mai amplu. Această lucrare oferă o imagine despre eclezioologia și organizarea Bisericilor din ***Roma*** și Corint la începutul secolului al II-lea. Aici, accentul este pus pe armonia și colegialitatea din adunarea sfinților. Creștinii trebuie să asculte de preot și nu să-l îndepărteze (*1 Clement* 1). Biserica este adunarea celor aleși, sfințiți prin voința lui Dumnezeu, prin mijlocirea lui Iisus Hristos (*1 Clement* 42). În prologul *Martiriului lui Policarp* (cca 156), se observă un sentiment la fel de puternic al unei comunități care se manifestă, pe de-o parte, pe pământ și care, pe de altă parte, aparține unei alte rânduieli, așa cum rezultă din cuvintele: „Către Biserica lui Dumnezeu care locuiește ca un peregrin în Smirna, către Biserica lui Dumnezeu care locuiește ca un peregrin la Philomelium și către toate adunările Sfintei și Catholicei Biserici de pretutindeni". *2 Clement* oferă deja indicii despre faptul că reflecția intensă asupra temei „Biserica este taina mântuirii" a fost mai mult decât un fenomen sociologic, fiind predominantă în gândirea patristică; de exemplu, el discută preexistența

*ekklesiei*: „Știu că nu sunteți lipsiți de cunoștința faptului că Biserica este Trupul lui Hristos. Căci Scriptura spune: Dumnezeu i-a făcut bărbat și femeie. Aici, bărbatul este Hristos, femeia este Biserica. Mai mult, sfintele cărți și apostolii spun că Biserica nu aparține prezentului, ci a existat încă de la începuturi" (*2 Clement* 14). Această învățătură evoca învățătura ebraică potrivit căreia Tora este veșnică, dar era acum reformulată pentru a denumi realitatea apocaliptică a Bisericii. Biserica a preexistat în planul cel veșnic al lui Dumnezeu și în unire mistică cu Logosul, Soțul și Mântuitorul ei. În lucrarea ***Păstorul lui Herma***, scrisă la Roma la începutul secolului al II-lea, poate fi regăsită, de asemenea, o idee similară despre taina eshatologică. Herma are o vedenie despre Biserica înfățișată ca o femeie bătrână: „Fiindcă ea a fost creată prima dintre toate cele create și pentru ea a fost creată lumea" (***Păstorul lui Herma***, Vedenia 11, 4). ***Origen*** a preluat această idee a Bisericii preexistente ca societate mistică a celor aflați în comuniune cu Logosul (*Comentariu la Cântarea Cântărilor* 11, 8) și prin el, va avea o puternică influență asupra imaginarului creștin ulterior, stabilind tonul pentru ecleziologia (concepția despre Biserică) patristică de mai târziu care a reușit să se afirme mai presus de problemele concrete ale unității Bisericii. În principal, ***apologeții*** considerau Biserica drept „comunitatea mântuirii". În *Păstorul lui Herma*, Biserica este înfățișată în una dintre cele trei vedenii (Vedenia 3) ca fiind un „turn neterminat", la care se mai adaugă încă pietre, chiar dacă timpul este aproape de sfârșit. ***Teofil*** descrie Bisericile drept porturi sigure, unde corăbiile naufragiate pot fi în siguranță (*Către Autolic* 2, 14), și multor alți apologeți, precum autorul *Epistolei către Diognet*, ***Aristide***, ***Atenagora***, ***Minucius Felix***, ***Tertulian*** și ***Lactanțiu*** le-a plăcut, atunci când se adresau unui auditoriu educat (și străin), să arate către comunitățile de creștini ca fiind societăți ideale unde stăpâneau morala și armonia, adevărate oaze și faruri călăuzitoare într-o societate extrem de conflictuală. De la epistolele lui ***Ignatie***, din secolul al II-lea, la indiciile pe care ***Iustin*** le oferă în *Prima Apologie*, este clar că sistemul adunărilor liturgice și preoții care le prezidează sunt factori importanți în consolidarea unui sens organizat al *ekklesiei*. La Ignatie, temele dominante sunt unitatea Bisericii centrate în jurul euharistiei și chezășuită de unitatea pe care episcopul o asigură adunării. Pe la sfârșitul secolului al II-lea, problema unității Bisericii a devenit din ce în ce mai acută și mai concretă și această idee va fi cea care începe să domine ecleziologia patristică în secolul al III-lea. Irineu a socotit remarcabil faptul că Biserica era o comunitate unică, având aceeași minte și inimă, oricât de împrăștiată ar fi din punct de vedere geografic. Unitatea de practică și de credință a fost „semnul

principal" al autenticității (*Adversus haereses* 1, 10) și conceptul cheie care explică modul în care s-a dezvoltat ideea celor „patru semne" de autenticitate ale adevăratei Biserici (una, sfântă, catholică și apostolică). ***Clement din Alexandria*** și Origen au preluat același concept, de taină a unității, drept semn al adevărului în lupta lor cu învățătorii gnostici sectari. Urmând calea trasată de Epistolele ioanine, amândoi au definit Biserica drept comuniune unită, din rândurile căreia se desprindeau grupările sectare, pierzând astfel orice drept de a fi numiți „Biserică". Clement afirmă în acest sens următoarele: „În mod clar, aceste erezii mai vechi, și altele mai recente sunt inovații contrafăcute ale mai vechii și adevăratei Biserici. Cred că s-au spus suficiente lucruri care dovedesc că unitatea este un semn caracteristic al adevăratei și străvechii Biserici" (*Stromate* 7, 17, 107). Aceasta a dat naștere puternicei concepții patristice potrivit căreia Biserica este una, în sensul că este indivizibilă. Nu poate fi admis cazul în care o Biserică se divide, iar părțile să pretindă încă titlul de Biserică. Dacă se produce o schismă, gruparea desprinsă a pierdut de facto dreptul de a fi Biserică. Pentru a decide care este Biserica și care este facțiunea eretică sau schismatică, trebuie făcut apel la principiile tradiției, apostolicității și la practica generală a celorlalte Biserici. La jumătatea secolului al III-lea, disputa ***novațiană*** a slujit stimularea unei dezbateri ample asupra acestui subiect și în această perioadă se pot găsi primele tratate sistematice dedicate temei. În vremurile mai liniștite, se credea că o cetate trebuie să aibă un singur episcop și acesta garantează, în mare măsură, coerența comunității creștine. Acum, drept urmare a ***persecuțiilor*** nimicitoare, diviziunile interne din comunitate în privința chestiunii cine este „vrednic" să fie admis în Biserică, a dezbinat comunitățile din toată lumea. În 252, la Roma, preotul Novațian s-a împotrivit papei Corneliu, pe care l-a denunțat ca fiind un fals episcop din cauza politicii sale de reprimire în Biserică a celor care se lepădaseră de Hristos în timpul ***persecuției*** lui Decius. Novațian arată cum conceptul de Biserică – societatea aleșilor puri era discordantă cu cel de Biserică – comunitatea celor primiți înapoi, un factor care va fi exacerbat doar după secolul al IV-lea, când Biserica a trecut prin grele încercări. Corneliu și succesorul său, Ștefan, au susținut ideea unei Biserici care este locul în care sunt iertate păcatele. Nou-alesul episcop al Cartaginei, ***Ciprian***, a fost atras în dispută fiindcă propria sa Biserică se afla într-o situație asemănătoare, supraviețuitorii persecuției contestând autoritatea lui de episcop. A apelat la Roma, întrebându-l pe Ștefan (*Epistola* 72) dacă cei din rândul novațienilor care primiseră botezul schismatic trebuiau botezați din nou. Lui i se părea logic că, de vreme ce aceștia erau o sectă,

nu puteau fi Biserică și, astfel, nu puteau administra Tainele Bisericii. Ștefan a sfătuit ca aceștia să nu fie rebotezați, dar Ciprian a dobândit sprijin din partea altor episcopi în favoarea cauzei sale și a scris unul dintre primele tratate dedicate ecleziologiei (*Unitatea Bisericii Catholice*). Nu în mod surprinzător, tema sa centrală este nevoia unității. Concepțiile lui Ciprian se vor bucura de mare autoritate, dar disputa cu tradițiile romane a creat o fisură care a dezvăluit mai multe probleme în identificarea celor care se aflau în Biserică sau în afara ei, în special când nu era implicată nici o chestiune dogmatică (sau chiar și când a fost, precum controversa ***ariană*** din secolul al IV-lea care a cauzat atâta tulburare). La începutul secolului al V-lea, ***Augustin*** va readuce în dezbatere chestiunea despre unitate când a fost el însuși pus în fața unor probleme grave cauzate de mișcarea ***donatistă*** (care pretindea că ea era Biserica adevărată, iar Augustin și catholicii erau schismatici nelegitimi). În lucrările sale antidonatiste (de exemplu, *Rezumatul unui dialog cu donatiștii*), Augustin a direcționat tradiția latină către ideea de Biserică drept comunitatea păcătoșilor iertați, și nu împărăția celor puri. El a tâlcuit pilda semănătorului spunând că Dumnezeu ar trebui lăsat să decidă cine este cu adevărat creștin, de vreme ce acest lucru nu este evident pentru ochii omenești. El a dat astfel un răspuns irenic multor chestiuni sectare care au șicanat ecleziologiile exclusiviste, dar nu a abordat întrebarea lui Ciprian despre modul în care poate fi recunoscut un schismatic care a încetat să mai fie în Biserică, de membrul autentic al Bisericii (o chestiune care se află chiar în miezul disputei donatiste). Augustin a vrut să privească la o scară mai largă apartenența ideii de fidelitate tradițională la doctrina ***apostolică***, spațiul în conceptul de mântuire și comuniunea cu trupul creștin mai larg, cel universal. Totuși, el nu a rezolvat niciodată criza donatistă și, în disperare de cauză, a făcut un apel către împărat, cerându-i să îi supună cu forța pe donatiști, pe baza versetului din Noul Testament: „Silește-i să intre” (Lc. 14, 23, Vulgata). Pentru Apus, aceasta era o prevestire a perioadei medievale care va urma după el. Cu toate acestea, existența schismelor de lungă durată s-a dovedit a fi un ghimpe în coasta teologilor patristici timp de mai multe secole, pe măsură ce concepția lor ideală despre Biserică văzută ca societate armonioasă a păcii a fost tot mai mult zguduită de realitatea schismei, națională nu doar locală. În Apus, după secolul al V-lea, ***papalitatea*** a început să fie percepută tot mai mult drept focarul puternic (atât practic, cât și teoretic) al unității Bisericii. Roma a propovăduit un principiu al comuniunii apostolice garantat de comuniunea celorlalte scaune cu „scaunul lor apostolic” (*vezi* Leon cel Mare, *Epistola* 119),

o teorie care, în curând, s-a dezvoltat în dogma medievală a papalității care marchează mare parte din ecleziologia Catolicismului apusean. În Răsărit, coeziunea necesară pentru identificarea Bisericii a fost oferită mai puțin de scaunele majore principale și mai mult prin colaționarea crescândă a legii canonice, acțiune supravegheată de împăratul bizantin. Cei care s-au dovedit a nu fi în armonie cu autoritățile apostolice (și, din ce în mai mult, cu cele patristice) au fost ***anatemizați*** sinodal și excomunicați din Biserică. Acolo unde puterea seculară aplica decizia, era un proces simplu și limpede. Acolo unde această putere nu avea acoperire (un aspect tot mai evident pe măsură ce islamul înlătura treptat orânduirea bizantină), această ecleziologie practică a întâmpinat mari probleme și zone întinse, precum comunitățile creștine din ***Siria***, ***Africa de Nord***, ***Armenia*** și ***Etiopia***, au căzut din comuniunea cu Bizanțul, părăsind Biserica Răsăriteană fără să lase prea multe oportunități de reconciliere.

---

G. Bardy, *La théologie de l'église de saint Clément de Rome à saint Irénée* (Unam Sanctam 13, Paris, 1945); *idem*, *La théologie de l'église de saint Irénée au concile de Nicée* (Unam Sanctam 14; Paris, 1947); R.B. Eno, *Teaching Authority in the Early Church* (Wilmington, Del., 1984); R.F. Evans, *One and Holy: The Church in Latin Patristic Thought* (Londra, 1972); W.H.C. Frend, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa* (Oxford, 1952); T. Halton, *The Church* (Wilmington, Del., 1985); R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (Cambridge, 1975); J.C. Plumpe, *Mater Ecclesia: An Enquiry into the Concept of Church as Mother in Early Christianity* (Washington, 1943).

**Boethius** (cca 480-525)

Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius a fost un aristocrat roman care a trăit în Italia, pe timpul ocupației ostrogote. A studiat retorica și filosofia; în scrierile sale a încercat, cu o anumită originalitate, să sintetizeze într-o manieră creștină, sistemele ***neoplatonismului*** (*vezi* ***Plotin***, ***Proclus***), ***aristotelismului*** și ***stoicismului***. Adaptările și traducerile sale în latină a autorilor greci au fost deosebit de influente. Cariera sa filosofică a fost întreruptă atunci când a intrat în administrația publică, în slujba regelui ostrogot Teodoric. A fost ales consul în 510, iar în 522 a îndeplinit funcția de conducător al cancelariilor de la curtea din Ravenna. În curând, avea să fie acuzat de trădare, mai exact, de faptul că s-ar fi implicat în negocieri secrete cu împăratul bizantin, și a fost întemnițat la Ticinum (actuala Pavia) și executat cândva între anii 524 și 526. Credința dreaptă a lui Boethius, alăturată valorii sale simbolice de patriot roman executat de un rege ***arian***, a dus la apariția unui cult local, fiind cinstit la Pavia sub numele de Sfântul Severin. A lăsat în urma sa tratate despre quadrivium – curriculum-ul

școlar medieval al studiilor superioare (muzica, aritmetica, geometria și astronomia), tratate care au avut o pronunțată influență în Apus, mai ales în domeniul logicii. Concepția sa despre ***filosofie*** era că toate școlile puteau fi reduse la un corpus central de doctrină, sub îndrumarea credinței creștine. Credința însăși putea fi luminată prin investigație rațională. Preocuparea sa a fost să cerceteze domeniile specifice ***revelației*** și rațiunii și prin aceasta, el este predecesorul scolasticii medievale. În lucrările teologice a scris comentarii tâlcuind credința ***niceeană*** despre ***hristologie*** și ***Treime*** (un act curajos la o curte ariană) și a lăsat o amprentă durabilă în privința definițiilor unor termeni cheie care aveau să devină [definiții] clasice – „persoană" (o substanță individuală având o fire rațională) și „eternitate" (a avea deplin și simultan o viață nelimitată). Cea mai faimoasă lucrare a sa este *Consolarea filosofiei*, scrisă pe când era în închisoare și în care se luptă, într-un mod foarte personal, cu chestiunea nedreptății sociale și providența lui Dumnezeu. A devenit una dintre cele mai iubite cărți ale lumii medievale latine, o reiterare încreștinată a idealului ***platonic*** potrivit căruia, prin fidelitate față de un mod de viață filosofic, sufletul devine coerent, stabil și pregătit pentru ***vederea*** lui Dumnezeu.

---

H. Chadwick, *Boethius: The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy* (Oxford, 1981); G. O'Daly, *The Poetry of Boethius* (Chapel Hill, 1991); M.T. Gibson, ed., *Boethius: His Life, Thought, and Influence* (Oxford, 1981); V.E. Watts, trad., Boethius: *The Consolation of Philosophy* (Harmondsworth, Marea Britanie, 1999).

## Botez

Cuvântul grec înseamnă a stropi cu apă și a fost atestat inițial ca ritual de inițiere în iudaism al femeilor convertite. Modul în care botezul a devenit ritualul principal de primire în creștinism rămâne neclar, dar a fost cu siguranță stabilit ca ritual principal de inițiere în mediul elenist din Biserica primului secol, așa cum se observă în relatarea despre Filip și eunucul etiopian (Fapte 8, 26-40). Pavel l-a promovat intens, tot el fiind cel care a oferit prima explicație teologică a importanței sale mistice (împroprierea tainei ***morții*** și ***Învierii*** lui Hristos) în Rom. 6, 1-11. Noul Testament asociază botezul cu iertarea păcatelor și darul ***Sfântului Duh*** (Fapte 2, 38), încorporarea în trupul ***Bisericii*** (I Cor. 12, 13) și intrarea în ***mântuire*** (I Pt. 3, 21). Toate aceste teme sunt luate ca standard de primii scriitori patristici (*Barnaba* 11; *Păstorul lui Herma*, Vedenia 3, 3, 1; *idem*, Porunca 4, 3, 3; Pilda 9, 13, 3, 6; Teofil al Antiohiei, *Către Autolycus* 2, 16; Irineu, *Demonstrația propovăduirii apostolice* 3; *ibidem*, 42; Clement din Alexandria, *Paedagogus* 1, 6, 25-32). ***Exegeza*** tradițională, de asemenea, a adoptat

mai multe tipuri din Vechiul Testament drept simboluri principale ale botezului creștin, în special potopul (Fc. 6-9; I Pt. 3, 20-21) și trecerea prin Marea Roșie (Ieș. 14; I Cor. 10, 1-2). Textul întemeietor pentru botezul creștin a fost relatarea evanghelică despre botezul lui Iisus de la Iordan de către Ioan (Mt. 3, 13-17; Mc. 1, 9-11; Lc. 3, 21-22). Relatarea ioanină a evenimentului adună în sine toate modurile paradoxale în care Evanghelia vede ritualul baptismal, fiindcă reușește să transmită cu succes tradiția despre botezul lui Iisus de către Ioan în cuvinte care, cu grijă, Îl îndepărtează complet pe Iisus din evenimentul botezului. În relatarea celei de-a patra Evanghelii Iisus nu este botezat și nici nu practică ritualul botezului (In. 4, 2). Insistând asupra acestui aspect, Evanghelistul vrea să spună ceva anume; de fapt, doar ucenicii lui Iisus sunt cei care au instituit forma ritualului, acest lucru fiind o insistență stranie ce vorbește despre un element de controversă apologetică deja prezent în Biserică. Ideea introducerii ritualului de către ucenicii (posibil, la o dată mai târzie) transpare și din relatarea de la Matei despre îndemnul de a boteza rostit de Iisus cel înviat în ultimele rânduri din Evanghelie (Mt. 28, 19). Și totuși, Evanghelia după Ioan, ambiguă în ceea ce privește atitudinea sa față de ritual, este aceeași care pledează puternic pentru necesitatea și practica de a fi „născut din apă și din duh” (In. 3, 5). Dacă relatările evanghelice par, în general, stânjenite de imaginea lui Iisus Care Se supune botezului de curățire al lui Ioan (*vezi* diferențele dintre versiunile de la Marcu și Matei), probabil, aceasta se datorează faptului că ei se aflau sub presiunea apologetică din partea ucenicilor Botezătorului. Mulți dintre adepții de seamă ai lui Iisus fuseseră inițial ucenici ai lui Ioan, și dacă același lucru ar fi fost adevărat și în cazul lui Iisus Însuși (vezi maniera în care lauda Sa la adresa lui Ioan este radical „domolită” la Mt. 11, 11), o „separație” mai clară a fost poate dorită de prima generație de apostoli, chiar dacă este posibil ca realitatea să fi fost cu totul alta din punct de vedere istoric. Chiar și așa, dacă „semnul profetic” distinctiv al lui Ioan Botezătorul era întrebuințarea ritualică a apei pentru a simboliza curățirea și pocăința, este clar că slujirea lui Iisus (începută după arestarea lui Ioan) a schimbat centrul de interes și, prin urmare, și-a schimbat „semnul profetic” principal de la botezarea în râu la mesele comune în așezările rurale din Galileea (un aspect care l-a tulburat îndeajuns pe Ioan încât să îl facă să se întrebe despre intențiile lui Iisus: Lc. 7, 18-23). Dacă afundarea în apă se potrivea cu teologia pocăinței a lui Ioan și a fost legitimată de acceptul lui Iisus [de a fi botezat] drept pregătirea corectă pentru propovăduirea Împărăției (Lc. 7, 24-30), atunci, semnul meselor se potrivea exact cu

învățătura lui Iisus despre reconcilierea pe care o întâlnim în practica „ospățului de nuntă” ce însoțește venirea Împărăției. Se poate spune că ambele comemorări ritualice, ***euharistia***, ca ospăț de împăcare (centrată din ce în ce mai mult pe Pătimiri datorită circumstanțelor ce țin de ultima săptămână de viață a lui Iisus) și ritul botezului, ca schimbare a vieții prin pocăință, au fost menite să devină stâlpii identității organice a comunității creștine. Pe la jumătatea secolului I, atât euharistia, cât și botezul erau considerate ca fiind inițieri mistice în taina morții și învierii. Începând cu secolul al II-lea, botezul era pregătit printr-o lungă perioadă de post și rugăciune premergătoare sărbătoririi Paștelui (originea Postului Mare în tradiția creștină). Candidații primeau mai multe îndrumări cu caracter moral (*Didahia* 7; Iustin, *Prima Apologie* 61) și în mai multe locuri (în special în ***Africa de Nord***), clerul îi punea pe candidați la o serie de examinări severe care aveau ca scop cercetarea ținutei morale și a purtării anterioare. Atunci când clerul era mulțumit de faptul că cererea de a primi botezul este însoțită de o dorință sinceră de schimbare a stilului de viață, candidații erau primiți la botez și de aici, la comuniunea euharistică. Pe la începutul secolului al III-lea, așa cum reiese din *Tradiția apostolică* a lui ***Ipolit*** și din tratatul *De baptismo* al lui ***Tertulian***, se pare că perioada de instruire putea fi extinsă până la trei ani. Pe la mijlocul secolului al III-lea (așa cum se poate vedea din lucrarea lui ***Origen*** *Despre rugăciune* care cuprinde îndrumări adresate în Postul Mare candidaților din Cezareea), catehizarea implica explicarea pasajelor importante scripturistice și memorarea Crezului și a Rugăciunii Domnești. În preajma botezului (săvârșit de obicei de Paști, dar deja în secolul al IV-lea, de asemenea cu ocazia unor sărbători precum Cincizecimea sau Epifania [Botezul Domnului]), candidații erau supuși exorcizării. Importanța ritualului de exorcizare era legată de faptul că, pe atunci, majoritatea candidaților erau adulți, care veneau la creștinism după ce fuseseră implicați activ în religiile elenistice care erau, în general, considerate de Biserica timpurie drept „culte demonice”. Pe măsură ce botezul pruncilor a devenit din ce în ce mai popular (***Iustinian*** l-a oficializat drept normă în Biserica secolului al VI-lea), săvârșitorii botezului au devenit treptat ***preoții*** de la sate, spre deosebire de primele veacuri, în care săvârșitorul era episcopul, într-o ceremonie solemnă ce avea loc o dată pe an. În primele relatări despre ritualul baptismal, rugăciunile de deasupra apei sunt lungi și solemne, invocând pogorârea Duhului Sfânt deasupra apei. Candidații erau unși cu ulei, intrau în ape dezbrăcați (femeile erau asistate de diaconițe) și, mărturisind credința lor, erau afundați de trei ori în apă (Tertulian, *Împotriva lui*

*Praxeas* 26; Chiril al Ierusalimului, *Cateheze* 17, 14; Vasile al Cezareei, *Despre Sfântul Duh* 15, 35; Ambrozie, *Despre Taine* 3, 1, 1; Ioan Hrisostom, *Cuvântări catehetice* 2, 26; *idem*, *Omilie la Ioan* 25, 2). Apoi erau înveșmântați (în haine albe, de aici termenul *candidatus* sau „îmbrăcat în alb") și aduși în fața episcopului; acesta îi ungea cu ***mir*** sfințit ce simboliza „pecetea Sfântului Duh", își punea mâinile pe ei și, în cei dintâi ani, îi conducea la o masă simbolică ce consta din lapte și miere. Cei din adunare își dăruiau sărutul păcii și continuau liturghia cu săvârșirea euharistiei (întreruptă pentru ca astfel candidații să poată participa la ea după primirea botezului). Biserica africană era mult frământată de întrebarea dacă botezul ereticilor putea fi acceptat ca valid. ***Ciprian al Cartaginei*** și Bisericile Răsăritene erau, în general, înclinate să îl considere nevalid și astfel, botezau *de novo* (deși existau excepții de la această regulă). În Apus a predominat o concepție mai tolerantă după lupta lui ***Augustin*** cu donatiștii, susținând că botezul eretic poate fi valabil dacă era săvârșit în numele ***Treimii***, iar ereticii erau adesea primiți în Biserică prin punerea mâinilor. În secolul al VII-lea, papa ***Grigorie I*** și-a exprimat părerea că, deși întreita afundare era normală, era permisă și o singură afundare. Tradiția răsăriteană a apărat cu înverșunare practica afundării întreite în apă, dar practica latină a devenit, treptat, stropirea cu apă a capului (menționată, de asemenea, ca practică legitimă în *Didahia* 7, dacă nu exista suficientă apă pentru afundare). În secolul al IV-lea, a existat o înflorire a ritualului și reflecției teologice în ceea ce privește practica botezului. Mai mulți dintre oamenii de frunte ai Bisericii, precum ***Chiril al Ierusalimului*** (*Cateheze*) și ***Grigorie din Nazianz*** (*Cuvântări* 38-40), au lăsat relatări despre pregătirile lor catehetice pentru ceremoniile de inițiere „care inspirau venerația". Grigorie spune că experiența baptismală este o împlinire mai profundă decât tot ceea ce străvechile religii de misterii au promis prin ceremoniile lor de inițiere, iar Chiril oferă una dintre cele mai clare relatări care a ajuns până la noi despre practica sacramentală din secolul al IV-lea. Scrierile ierarhilor secolului al IV-lea, ultima generație care a mai condus săvârșirea unei forme solemne de inițiere baptismală, au stabilit tonul pentru majoritatea practicilor liturgice care au urmat, până în perioada medievală.

---

J.H. Crehan, *Early Christian Baptism and the Creed* (Londra, 1950); A. Hamman, *Baptism: Ancient Liturgies and Patristic Texts* (New York, 1967); G.W.H. Lampe, *The Seal of the Spirit* (Londra, 1951); J.A. McGuckin, „The Sign of the Prophet: The Significance of Meals in the Doctrine of Jesus", *Scripture Bulletin* 16, 2 (summer 1986), pp. 35-40; E.J. Yarnold, *The Awe-Inspiring Rites of Initiation: Baptismal Homilies of the Fourth Century* (Slough, 1972).

# C

## **Calist al Romei** (fl. 217-222)

Fost ***sclav*** și, ulterior, ***diacon*** la ***Roma***, având ca însărcinare să poarte de grijă ***catacombei*** de pe Via Appia (în prezent, Catacomba San Callisto), Calist a devenit papă în 217, urmându-i lui Zephyrinus și, probabil, a murit ca martir. În timpul administrației sale, l-a excomunicat pe teologul Sabelius (*vezi* ***sabelianism***) datorită teologiei sale monarhiene, dar a fost la rândul său acuzat de rivalul său, ***Ipolit, teologul Logosului***, de a fi „patripasian" (adică un monarhian care nu poate deosebi între Dumnezeirea absolută și pătimirea Logosului ***întrupat***), probabil fiindcă avea o părere mai puțin entuziastă în privința teologiei lui Ipolit. Calist a mai fost, de asemenea, acuzat de Ipolit de laxitate morală fiindcă i-a primit înapoi pe cei aflați sub canon datorită păcatelor sexuale (*vezi* ***penitență***) și fiindcă a sprijinit legalizarea căsătoriei dintre femeile de neam nobil și sclavi. Mormântul său este încă cinstit în districtul Trastevere din Roma. Ar putea fi aceeași persoană cu Praxeas („Băgăciosul") atacat ca monarhian de Tertulian în tratatul său cu același nume.

---

G.L. Prestige, *Fathers and Heretics* (Londra, 1954), cap. 2.

## **Canoane**

Cuvântul derivă din termenul grec care semnifică regulă sau standard de măsură. ***Canonul Scripturii*** semnifică lista standard, registrul definitiv al acelor cărți care au fost acceptate ca biblice. În principiu, are aceeași semnificație dacă este aplicat conceptului credal de „Canon al Adevărului", sau „Canon al Liturghiei" sau „canoanelor unei catedrale" (membrii clerului menționați în arhivele bisericești ca principalii slujitori ai unei catedrale). În contextul Bisericii primare, cuvântul la plural desemnează lista conducătorilor sau deciziile cu caracter disciplinar luate de sinoade episcopale sau episcopi locali. În secolul al IV-lea, a început să ia naștere un corpus de decizii care au fost adesea atașate ca apendici la actele sinodale. Primele exemple vin de la Sinodul spaniol de la Elvira (306) și Sinodul de la Arles (314). Colecția de canoane sinodale va fi modelată de sinoadele de la începutul secolului al IV-lea din Asia Mică: Ancira, Neo-Cezareea, Antiohia, Gangra și Laodiceea. Tot felul de chestiuni disciplinare au început să intre sub incidența episcopilor. Cea mai prestigioasă colecție de canoane a fost codul de reglementări atașat mărturisirii de credință a ***Sinodului de la Niceea*** (325). Canoanele de la Niceea au încercat să aducă ordine și să structureze o Biserică ce îndurase mult timp loviturile ***persecuției***. După acest moment, canoanele reformatoare, alcătuite după modelul niceean, au început să fie atașate cu regularitate actelor sinodale și au format împreună codul juridic canonic al

Bisericii. În Biserica răsăriteană, ele nu au fost niciodată cu adevărat argumentate rațional și până în această zi, canoanele străvechi coexistă cu cele mai moderne, uneori într-o contradicție reciprocă. În Apus au existat la nivelul de decizie mai multe mișcări care au adaptat sistemul legii canonice, în special după secolul al V-lea, iar legile Bisericii romane au început să aibă o circulație și o influență lărgită. În patriarhatul apusean, deciziile papei, luate independent de legislația sinodală, au dobândit un statut normativ puternic (*vezi* ***papalitate***). Aceste decrete au influențat mult forma legii canonice, în timp ce în Răsărit, problema emiterii canoanelor a rămas legată de adunările sinodale.

---

H. Hess, *The Canons of the Council of Sardica, A.D. 343: A Landmark in the Early Development of Canon Law* (Oxford, 1958); P. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils* (New York, 1995); J. Meyendorff, *Byzantine Theology* (New York, 1974); R.C. Mortimer, *Western Canon Law* (Londra, 1953).

## Canonul Scripturii

Cuvântul canon, în înțelesul de „regulă" sau standard de măsură, a fost adoptat de creștini pentru a denumi lista definitivă de cărți care este socotită de Biserică drept Scriptură inspirată. Prima întrebuințare creștină a termenului „Scriptură" se găsește chiar în scrierile Noului Testament (Mt. 21, 42; 26, 54; Mc. 12, 10; Lc. 4, 21; In. 5, 39; Fapte 17, 2; Rom. 1, 2; I Cor. 15, 3; II Tim. 3, 16), dar, atât aici, cât și în ***Părinții apostolici*** denumește întotdeauna numai Vechiul Testament. Din cele mai vechi timpuri însă, cuvintele lui Iisus s-au bucurat de o autoritate imensă în mișcarea creștină și, odată cu scrierea Evangheliilor și Epistolelor apostolice în a doua jumătate a secolului I, evenimentele din viața lui Iisus și consemnarea lor au devenit oglinda reflectoare pentru o întreagă realiniere a concepției Bisericii despre panoplia scripturistică (Lc. 24, 27). În acest sens, Noul Testament însuși este un comentariu holistic al Scripturii, reprezentând pentru Biserică „împlinirea" (*teleiosis*) mărturisirii scripturistice a credinței lui Israel în Dumnezeu. ***Origen din Alexandria*** a fost cel care, la începutul secolului al III-lea, a așezat această concepție pe o bază sistematică prin elaboratele sale scrieri exegetice, dar ea de la început a fost un aspect dinamic al teologiei creștine. Criza gnostică din secolul al II-lea a fost factorul care a pus în centrul atenției problema definirii exacte a canonului cărților recunoscute. Înainte însă, atât Sinagoga, cât și Biserica aveau doar o idee vagă despre cărțile definitive ale Vechiului Testament. Pentru creștini, aceasta nu era o chestiune critică de vreme ce textele respective nu aveau un statut de „drept primar", ci erau cinstite în tradiția propovăduirii

ca exemple morale și niciuna dintre tabere nu făcuse vreodată apel la ele în controversele doctrinare. În perioada creștină deja, găsim reglementată literatura principală, care va deveni ceea ce numim astăzi Vechiul Testament, adică Legea și Profeții, dar mai exista o mare varietate de alte texte care nu erau atât de des menționate. Cercetătorii moderni au susținut că Sinagoga nu și-a fixat cu adevărat canonul decât după trecerea unui oarecare interval de timp de la inițiativa comentatorilor creștini patristici din primul secol d.Hr., care au considerat că lista Septuagintei (mai extinsă decât canonul ebraic) este suficientă pentru scopurile Bisericii; Origen însă și-a exprimat anumite îndoieli despre valoarea reală a câtorva din adăugirile Septuagintei (apendice la Daniel precum „Bel și balaurul", sau „Cântarea celor trei tineri" – o poveste foarte populară în Biserica primară pentru că reprezenta un tip al muceniciei, sau „Cartea lui Tobit", de asemenea, mult iubită pentru imaginea sa despre îngerii păzitori). În secolul al IV-lea, ***Grigorie din Nazianz*** și ***Epifanie al Salaminei*** au împărtășit îndoielile lui Origen în mod public. În Apus, îl găsim pe ***Ieronim***, o voce importantă în domeniul biblic, care și-a exprimat cu tărie atitudinea negativă față de cărțile adăugate de Septuaginta. Era de părere că doar acele cărți care existau în ebraică puteau fi considerate normative canonic. ***Ambrozie*** și ***Augustin*** au împărtășit concepția mai tradiționalistă potrivit căreia Septuaginta ar trebui să fie Vechiul Testament al Bisericii și au reușit să tempereze pentru o vreme concepțiile lui Ieronim. Autoritatea lui Augustin a făcut ca Biserica latină de mai târziu să fie de acord cu grecii asupra faptului că scrierile Septuagintei erau Scriptură inspirată. Dar ideile lui Ieronim au avut o îndelungată reverberație. În timpul perioadei medievale, Apusul a fost atent să nu menționeze adăugirile Septuagintei în niciuna dintre controversele doctrinare, socotindu-le uneori drept „deuterocanonice" (de importanță secundară) și folosindu-le, în principal, doar în slujbele liturgice. Concepția restrictivă a lui Ieronim a slujit Reformei și mare parte din lumea protestantă a socotit textele non-ebraice ca aparținând categoriei apocrifelor (așa cum se vede și în edițiile moderne protestante ale Bibliei precum *New Revised Standard Version*). Referitor la încheierea definitivă a canonului Noului Testament, chestiunea a fost urgentată prin dinamica foarte controversată născută de conflictul Bisericii cu gnosticii și alte grupări teologice care au scris o varietate abundentă de evanghelii, epistole apostolice și apocalipse, toate fiind pseudoepigrafice (atribuite retrospectiv unui nume din prima generație de apostoli). În jurul anului 130 d.Hr., cele patru Evanghelii recunoscute în prezent și Epistolele Sfântului Apostol Pavel sunt citate în literatura patristică

drept tradiție apostolică. Pe la sfârșitul secolului al II-lea, au început să fie menționate sub numele de „Scriptură”, având aceeași semnificație ca și scrierile Vechiului Testament. Argumentul lui ***Marcion*** (m. 160) cum că scrierile Vechiului Testament erau incompatibile cu valorile creștine și ar trebui excluse a lovit ansamblul comunității creștine internaționale și, probabil, a fost principalul factor care a determinat feluritele Biserici să dorească crearea unor liste mult mai formale, cuprinzând „ceea ce ar trebui citit în adunările bisericești” (imperativul liturgic fiind factorul dinamic care a creat canonul creștin al Scripturii). După ce Marcion a precipitat respingerea exclusivismului radical, concepția cuprinzătoare a canonului a fost în continuare pusă în discuție de grupări gnostice care au început, la jumătatea secolului al II-lea, să scrie o varietate de „noi evanghelii”, din care multe avansau ***hristologii dochetiste***, gnostice și alte concepții sectare. Acum, reacția internațională nu a fost atât în favoarea unui canon cuprinzător, cât pentru trasarea unei limite a numărului cărților Noului Testament care să fie citite în Biserică. ***Irineu*** este deosebit de preocupat să articuleze principiile de bază ale includerii în canon. El adoptă un compromis guvernat de strategii antimarcionite și antignostice. Putea fi acceptată doar acea literatură care avea o autoritate străveche, apostolică și universal recunoscută. Așadar, de exemplu, el susținea că nu pot exista decât patru Evanghelii, așa cum nu există decât patru colțuri ale lumii (trebuia să fie un lucru evident prin sine). Doar acele texte scrise de apostoli sau de ucenicii lor direcți puteau să intre în canon. Începând de acum, necesitatea atribuirii cărților importante ale literaturii creștine unui autor apostolic recunoscut (departe de ideea evidenței prin sine însuși) a devenit un imperativ. Astfel, în cele din urmă, Epistola către Evrei a fost admisă în canonul paulin, cea de-a patra Evanghelie și cartea Apocalipsei (întotdeauna privite cu suspiciune în Răsărit) au fost atribuite lui Ioan, ca și epistolele ioanine. Evangheliile după Marcu și Luca au fost atribuite ucenicilor direcți ai lui Petru și, respectiv, Pavel. Autorul Evangheliei după Matei (în mod clar un text grec) a fost identificat cu Apostolul Levi – Matei. Această mișcare către un „canon apostolic” mai strict nu a fost motivată de ceea ce am putea denumi drept criteriu istoric, ci a dezvăluit dorința de a „închide” tradiția apostolică împotriva pretenției învățătorilor gnostici cum că ei păstrau filosofia secretă apostolică, necunoscută tradițiilor publice. Literatura epistolară care nu era paulină a avut un drum mai lent către acceptarea unanimă (canonicitatea evidentă prin sine în termenii lui Irineu). Îndoielile au persistat un timp (de exemplu, ele încă apar la ***Eusebiu al Cezareei*** în secolul al IV-lea) în privința Epistolei către

Evrei, Epistola lui Iuda, a Doua Epistolă a lui Petru, și a Doua și a Treia Epistolă a lui Ioan. Unele scrieri precum *Epistola lui Barnaba* sau *Păstorul lui Herma* au fost acceptate ca fiind scripturistice de unele Biserici (ultimele au fost incluse în canonul acceptat în Cezareea până în secolul al IV-lea, așa cum se poate vedea din Codex Sinaiticus), dar nu de majoritatea și, în cele din urmă, au fost eliminate din canon începând cu sfârșitul secolului al IV-lea. Primele încercări formale de a defini o listă clară a cărților Noului Testament pot fi observate în secolul al IV-lea. Undeva, pe la jumătatea secolului, o serie de reglementări (canoane) având la bază decizii sinodale recente au fost strânse într-o colecție. Una dintre aceste reglementări este așa-numitul „canonul 60" al Sinodului de la Laodiceea, care inventariază grupările ereticilor care tulburaseră până atunci Biserica și critică varietatea lor, înainte de a merge mai departe și de a prezenta o listă formală cu cărțile Noului Testament care pot fi citite în Biserică. Lista este aceeași cu cea care se găsește în „Canoanele apostolice" de la sfârșitul secolului al IV-lea (cap. 8, 47 din *Constituțiile apostolice*) și reprezintă starea actuală a canonului biblic, cu excepția cărții Apocalipsei și adăugirilor din Septuaginta (cu alte cuvinte, Vechiul Testament urmează canonul biblic). Prima mărturie despre canonul deplin al Bisericii este „Epistola praznicală" de Paști a Sfântului Atanasie din anul 367. Aceeași listă a fost menționată de papa Damasus într-un sinod ținut la Roma, în 382. A fost reprodusă în 495 de papa ***Ghelasie*** și este adesea numită *Decretul ghelasian*. După secolul al IV-lea, chestiunea nu a mai fost pusă în discuție în perioada patristică. Canonul Scripturii a fost întotdeauna mult mai cuprinzător decât ceea ce am putea numi „adevăratul canon creștin", sau „canonul din canon", adică acele cărți biblice care au fost subiectul unor cercetări serioase și susținute a teologilor patristici, așa cum se vede în comentariile biblice patristice scrise despre ele. În privința restului, existau dovezi despre ele în texte disparate; versete sau mici pericope erau adesea luate din context și folosite în cateheză sau texte liturgice. Însă, în perioada patristică, nu a fost niciodată cazul ca afirmarea canonului mai extins să însemne simultan că toate cărțile din acel canon aveau o importanță și semnificație egală.

---

F.F. Bruce, *The Canon of Scripture* (Glasgow, Marea Britanie, 1988); E.E. Ellis, *The Old Testament in Early Christianity: Canon and Interpretation in the Light of Modern Research* (Tübingen, Germania, 1991); F.V. Filson, *Which Books Belong to the Bible? A Study of the Canon* (Philadelphia, 1957); B.M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford, 1987); A.C. Sundberg, *The Old Testament of the Early Church* (Harvard Theological Studies 20; Cambridge, Mass., 1964).

**Cassia** (cca 805-867)

Cassia a fost o femeie bizantină de neam nobil care a întemeiat o mănăstire în ***Constantinopol*** și a devenit stareța ei. Este cea mai cunoscută poetă bizantină, compunându-și imnurile și îndrumările morale în versuri pentru a fi folosite în rugăciune de comunitatea mănăstirii. Au supraviețuit epistolele lui Teodor Studitul, un sfânt din secolul al IX-lea, adresate ucenicei sale, monahia Cassia, și dacă ea este aceeași persoană cu poeta, atunci trebuie să fi fost deosebit de activă în timpul controversei iconoclaste ca apărătoare a icoanelor și ca reformatoare a monahismului. Cea mai faimoasă creație a sa este imnul despre femeia care se pocăiește, intitulat: „Către femeia ușuratică". Este o identificare dramatică cu femeia păcătoasă care plânge moartea lui Iisus și care aduce mir. Acest imn a devenit parte a serviciului liturgic ortodox din Postul Mare.

---

C. Trypanis, *The Penguin Book of Greek Verse* (Londra, 1971), p. 435.

**Casian** *vezi* **Ioan Casian**

**Catacombe**

Locurile de îngropare [*vezi* ***înmormântare***] din afara zidurilor vechii ***Roma*** (aflate într-o zonă cu pământ reavăn propice săpării de morminte) erau socotite ca fiind „lângă gropi" (în latină: *ad catacumbas*), de unde a derivat și numele. Probabil, la început termenul se referea la groapa carierei care se afla lângă Catacomba Sfântului Sebastian, dar în secolul al III-lea, devenise deja denumirea generală dată oricărui cimitir creștin subteran (*vezi* ***moarte***). Romanii creștini foloseau catacombele cel puțin din secolul al II-lea și au început să-și construiască propriile lor încăperi subterane la începutul secolului al III-lea. Apoi, catacombele aveau să adăpostească multe dintre trupurile marilor martiri și ***sfinți*** ai Bisericii romane, devenind astfel locuri de cinstire a sfinților și locul în care se săvârșeau „mesele de pomenire" (*refrigeria*). Din acest motiv, au fost considerate adesea drept locuri de ***rugăciune*** și de întâlnire a credincioșilor Bisericii romane în timpul ***persecuțiilor***. Imaginea populară a Bisericii care se ascunde aici pentru a se feri de persecutori este una inexactă, dar, fără îndoială, întrebuințarea cultică a unor camere din mormintele martirilor au făcut ca aceste catacombe să fie printre primele locuri unde a supraviețuit ***arta*** religioasă creștină [a acelei perioade]. Frescele cu Hristos și apostolii găsite aici sunt printre cele mai timpurii reprezentări iconografice cunoscute, iar teme precum rugăciunea („Oranta" – înfățișând o femeie stând cu mâinile ridicate), viața și ***raiul*** (imagini bucolice, păuni și râuri) pot fi, de asemenea, întâlnite aici, alături de unele dintre cele mai vechi picturi inspirate din Biblie. Cea mai veche

catacombă este cea dată spre îngrijire lui ***Calist***, pe când era ***diacon*** la Roma (mai târziu, papă). Este cel de-al doilea nivel al actualei Catacombe San Callisto din Roma. În această zonă (zona 1 a nivelului 2) există un mormânt care pare să dateze din timpul perioadei creștine romane din secolul al II-lea (când se pare că s-ar fi aflat în administrarea păgânilor, dar creștinii îl foloseau deja ca loc de îngropare comun). De asemenea, se poate vedea aici „Cripta papilor" care adăpostea odată rămășițele a mai multor papi renumiți din secolul al III-lea. Se mai găsesc și *cubicula* (camere spațioase de mausoleu scobite în afară, arătând că adăpostesc persoane importante); cele mai importante sunt cele ale papei Cornelius (m. 253) și Cripta Lucinei, care conține valoroase reprezentări în frescă. Angajamentul de durată al Bisericii romane de a crea și extinde catacombele dovedește o grijă profundă pentru demnitatea sacră a trupului, aflat în așteptarea învierii. Înmormântarea în catacombe era un serviciu pe care Biserica îl asigura tuturor membrilor săi, nu doar celor bogați.

---

V. Nicolai, F. Bisconti și D. Mazzoleni, *The Christian Catacombs of Rome: History, Decoration, Inscriptions* (Regensburg, Germania, 1999).

### Catehumen

„Catehumen" este termenul folosit pentru a-l desemna pe candidatul la ***botez***, care se afla în procesul de instruire în vederea inițierii în creștinism. Acest proces, odată început, putea dura și până la trei ani (***Tradiția apostolică***, 17). Dar mulți creștini din perioada cuprinsă între secolele al III-lea și al VI-lea preferau să petreacă cea mai mare parte a vieții având statutul de catehumeni și să primească botezul aproape de moarte; aceasta în ciuda protestelor unor renumiți predicatori precum ***Părinții Capadocieni***, ***Ioan Hrisostom*** și ***Augustin***. În perioada de început a Bisericii siriace, celibatul era adesea o condiție impusă candidaților la botez și era un motiv puternic de a nu primi botezul decât la o vârstă înaintată. În secolul al IV-lea, copiii erau, în general, catehumeni. Chestiunea unui catehumenat care dura întreaga viață a fost treptat abandonată, mai ales după ce, în secolul al VI-lea, împăratul bizantin ***Iustinian*** a pus presiune juridică pentru a institui botezul obligatoriu al pruncilor. Catehumenii erau admiși (prin însemnarea cu o cruce pe frunte) dacă treceau de examinarea la care erau supuși de ***prezbiterii*** care îi întrebau despre motivația [încreștinării] lor, statutul social (cei care trăiau în concubinaj, de exemplu, erau excluși, la fel ca actrițele, vânzătorii de farmece, gladiatorii și alte profesiuni). Ei aveau un loc al lor în biserică unde stăteau și ascultau Liturghia până la citirea Evangheliei; apoi erau scoși afară de diaconi (obicei despre care încă se face mențiune în Liturghia ortodoxă) și nu le era permis să fie martori

la săvârșirea Sfintelor Taine până în noaptea botezului lor. Grupul de catehumeni care se afla în ultima etapă de pregătire (în timpul Postului Mare care preceda inițierea lor) erau numiți „cei luminați" (*photozimenoi*). Exemple importante din materialul întrebuințat de primii episcopi pentru a-i educa se pot găsi la ***Grigorie din Nazianz***, *Cuvântări* 38-40, ***Grigorie al Nyssei***, *Marele cuvânt catehetic* (adresat catehetilor pentru a-i instrui cum să învețe la rândul lor), ***Chiril al Ierusalimului***, *Cateheze* și ***Augustin***, *Catehizarea celor neinstruiți*.

M. Dujarier, *A History of the Catechumenate: The First Six Centuries* (New York, 1979); R.M. Grant, „Development of the Catechumenate", în *Made Not Born: New Perspectives on Christian Initiation and the Catechumenate* (Notre Dame, Ind., 1976), pp. 32-49.

## Catholic

Cuvântul însemna inițial „universal" sau „în ansamblu" (*katholike*, *kath'olon*). La sfârșitul primului secol sau la începutul celui de-al II-lea, a fost folosit de ***Ignatie al Antiohiei*** (*Către Smirneni* 8, 2), care a spus: „Unde este prezent Iisus acolo este și Biserica catholică". De asemenea, se găsește în ***Policarp*** (*Martirul lui Policarp* 8, 1; 16, 2; 19, 2), unde desemnează, totodată, Biserica în calitate de taină coerentă universală, societatea credincioșilor legată împreună în armonia apartenenței comune la adevărul ***apostolic***. ***Clement din Alexandria*** este primul care a încercat să definească noțiunea tehnic în acest sens, deși într-un context apologetic mult mai fățiș. El spune: „este evident că aceste erezii, ca și cele care sunt mult mai recente, sunt inovații greșite conform Bisericii celei vechi și adevărate... Astfel, noi spunem că Biserica veche și catholică este una singură în esență, idee, principiu și preeminență" (*Stromate* 7, 17, 107). ***Chiril al Ierusalimului*** a dat, în secolul al IV-lea, una dintre definițiile clasice când a scris: „Biserica este numită catholică fiindcă este răspândită în toată lumea și, de asemenea, fiindcă învață universal și deplin toate dogmele pe care ar trebui să le cunoaștem despre cele văzute și nevăzute, cerești și pământești; și, de asemenea, fiindcă învață adevărata închinare pe toți oamenii, conducători sau conduși, învățați sau neînvățați; și, în sfârșit, fiindcă tratează și vindecă toate felurile de păcate săvârșite cu trupul sau cu sufletul, având în sine toată virtutea, fie în fapte, fie în cuvinte, fie în daruri duhovnicești de orice fel" (*Cuvântări catehetice* 18, 22). Așadar, în patristică, termenul „catholic" semnifica în mod esențial acordul Bisericii în credință și practică, în opoziție cu sectarismul eretic sau schismatic; de asemenea, termenul era folosit și cu un sens lărgit, evocând conceptul mistic al „tainei Bisericii" ca împărtășire de Iisus, începutul împărăției lui Dumnezeu pe pământ. Așa cum observa Chiril, ideea de reconciliere efectivă a fost o trăsătură de bază a catholicității. Augustin, în disputa sa cu ***donatiștii***, care

pretindeau că numai ei sunt Biserica autentică și pură, a folosit ideea de catholicitate pentru a pune în contrast caracterul provincial local și îngust spiritual al donatismului în comparație cu comuniunea extinsă internațională a Bisericilor cu adevărat „catholice", care susțineau o învățătură a includerii celor iertați. În Apus, după secolul al VII-lea, ideea de catholicitate a ajuns să fie socotită drept problema-test a comuniunii cu „scaunul apostolic" apusean suprem de la Roma (*vezi* ***papalitate***) și, în cele din urmă, cuvântul a dobândit un sens mai îngust, semnificând acei creștini aflați în comuniune cu episcopul Romei (în acest fel a fost întrebuințat exclusiv de catolicii latini după Reformă). Lumea creștină răsăriteană din perioada medievală a început, analog, să prefere conceptul de catholicitate ca ortodoxie iar acești termeni, Ortodox și Catolic, ajung să denumească, în mod obișnuit, adepții unei Biserici. Sensul original al catholicității însă se regăsește în caracteristicile care definesc Biserica: una, sfântă, catholică și apostolică; acestea au fost folosite ca puncte de referință în articularea sensului de comuniune în percepțiile universal acceptate și valide despre credința creștină. Așadar, catholicitatea, în înțeles patristic, este extrem de strâns înrudită cu ideea de apostolicitate.

---

P.M. Brek, „De vocis catholica: origine et notione", *Antonianum* 38 (1963), pp. 263-287; J.N.D. Kelly, „Catholique et Apostolique aux premiers siècles", *Istina* 14 (1969), pp. 33-45; R.P. Moroziuk „The Meaning of Katholikos in the Greek Fathers, and Its Implications for Ecclesiology and Ecumenism", *PBR* 4 (1985), pp. 90-104; *idem*, „Some Thoughts on the Meaning of Katholike in the Eighteenth Catechetical Lecture of Cyril of Jerusalem", *SP* 18 (vol. 1) (1985), pp. 169-178.

## Cădere

Conceptul de cădere a omenirii dintr-o stare inițială mai pură și măreață, o primă condiție sau creație care era lipsită de elemente dăunătoare sau nocive, este comună multor religii, dar a fost fundamentală structurii creștinismului, care a acordat mare importanță Cărții Facerii în construirea metafizicii, cosmologiei, ***antropologiei***, ***soteriologiei*** și eticii sale, unanim interpretată de exegeții creștini drept o parte istorică și „fundamentală" a Scripturii. Facerea 3, 1-24 relatează fărădelegea de care s-au făcut vinovați Adam și Eva, neascultarea lor care a dus la izgonirea din ***rai*** și „condamnarea" la o viață de muncă pe pământ. Teologii ***patristici*** au fost extrem de influențați de modul în care Pavel întrebuințează ***tipologia*** lui Adam în scrierile sale, în special de legătura sa dintre ***moarte*** și ***păcat*** (Rom. 5, 12 ș.u.). Pavel argumentează că, Adam păcătuind, a adus păcatul în creație și prin păcat a intrat moartea. Hristos, noul Adam, va anula această legătură

cu moartea prin ascultarea sa desăvârșită față de Dumnezeu (în opoziție cu Adam cel neascultător; *cf.* Filip. 2, 6-11) și această dreptate a introdus principiul ***învierii*** înapoi în firea omenească. Dumnezeu, Care în mânia și ***judecata*** Sa dreaptă a îndepărtat omenirea de la viața și prezența divină este acum împăcat în Hristos și admite din nou neamului omenesc beneficiul moștenirii divine: statutul de „fii" ai lui Dumnezeu. Scriitorii patristici de mai târziu, în special ***Origen***, au fost mult mai atașați de ideea că adevărata cădere a fost o realitate premundană, mărturisită mai întâi în rândul îngerilor. Ideea putea cu ușurință fi, și adesea a și fost, armonizată cu relatarea din Facerea, căci șarpele a fost imediat identificat cu Satana – unul dintre cei mai de frunte îngeri (căzuți) ai lui Dumnezeu, care a dorit să extindă căderea la întregul neam omenesc. Origen a dezvoltat o relatare amplă despre căderea premundană, dezaprobând interpretarea literală a istorisirii din Facerea și oferind în schimb o versiune despre cum creația inițială și pură era cu totul spirituală. O parte dintre puterile (*noes*) spirituale au neglijat contemplarea lui Dumnezeu și au căzut în corporalitate: o stare de disciplină penitențială corectivă pe care Dumnezeu a pregătit-o pentru ei ca să slujească drept impuls pentru eventuala lor întoarcere ca spirite pure după ce timpul lor de suferință pământească se va fi sfârșit. Ideile sale au captat imaginația în Răsărit deși au fost mult corectate și amendate de ***Atanasie*** și de ***Părinții Capadocieni*** care au micșorat accentul pus de el pe natura căderii premundane și au legat ideea de cădere psihică cu o acceptare mult mai literală a Facerii. Legătura Apostolului Pavel dintre păcat și moarte însă a fost cea care a dominat cea mai mare parte a gândirii patristice despre cădere și consecințele sale. Adam și Eva au fost considerați ca fiind creați inițial „aproape" nemuritori, ținând cont de *proprium*-ul omenesc de a păși mână de mână cu Dumnezeu în grădină. Pentru Origen, Atanasie și ***Grigorie al Nyssei*** aceasta semnifica comuniunea prin contemplare divină pe care umanitatea o primise ca icoană a lui Dumnezeu pe pământ (*vezi* ***chipul lui Dumnezeu***). Când această icoană internă a lui Dumnezeu s-a pierdut prin neglijarea contemplației, Adam și tot neamul omenesc de după el a început să rătăcească tot mai mult, înstrăinându-se de Dumnezeu, adâncindu-se chiar în necunoașterea Lui datorită căreia cultele false au putut să ia naștere înrobind simțul religios al rasei umane. Pe măsură ce înstrăinarea și necunoașterea se adânceau, umanitatea pierdea puterea asupra vieții și devenea tot mai „stricăcioasă" (*phtharsia*), până la descompunere și failibilitate muritoare (Atanasie, *Despre Întrupare* 3-5; Grigorie al Nyssei, *Despre facerea omului* 17, 2-5; Ioan Hrisostom,

*Omilii la statui* 11; *ibidem*, 12; *Omilia 16 la Facere*; Ambrozie, *Despre rai* 42; 53). Corolarul dinamic al acestui sistem aparent pesimist al căderii într-un profund impas a fost (asemănător cu ceea ce vedem la Apostolul Pavel) că a servit introducerii unei concepții extrem de pozitive și optimiste despre rău și răscumpărare. În primul rând, răul este străin, nu este parte a creației proiectate de Dumnezeu și nu este „firesc" umanității, ci mai degrabă o tristă greșeală care poate fi potențial îndreptată. Tot răul există ca urmare a slăbiciunii morale a creaturilor (Iustin, *A doua apologie* 5; *Dialogul cu iudeul Trifon* 88; Tațian, *Cuvântare către greci* 7-9; Teofil, *Ad Autolycum* 2, 27; Origen, *De Principiis* 3, 2, 2; *Contra Celsum* 4, 65-66). În al doilea rând, întruparea lui Hristos este văzută ca fiind mai mult decât o simplă anulare a stricăciunii introduse în lume, ci ca o creație nouă veritabilă în care beneficiile divine sunt chiar mai mari decât înainte. În tratatul *Despre Întrupare*, Atanasie consideră Învierea lui Hristos ca fiind principiul dinamic care reintroduce viața și nemurirea înapoi în neamul omenesc într-o adevărată a doua creație a omenirii. Atanasie susține că, dacă omenirea ar privi înăuntrul său în actul de contemplare al lui Dumnezeu, ar putea curăți oglinda întunecată a ***sufletului***, iar sufletul s-ar putea ridica din nou la viața cea veșnică pierdută de primii părinți. Teologii patristici de mai târziu, precum ***Chiril al Alexandriei***, au legat acest principiu al înnemuririi de primirea Tainelor, în special ***euharistia*** ca „medicament al nemuririi" (*pharmakia tes athanasias*). În Apus, ***Augustin*** a speculat extensiv despre natura păcatului lui Adam. El era foarte motivat să se opună optimismului cu totul greșit orientat al facțiunii lui Pelagius care susținea că umanitatea se putea elibera de efectele căderii prin efort moral. Augustin era de părere că starea umană originală fusese una supusă greșelii, dar una elevată din punct de vedere moral și stabilizată de capacitatea lui Adam și a Evei de a mânca rodul Copacului Vieții (*Despre interpretarea literală a Facerii* 8, 4, 8 – 8, 5, 11; 11, 18, 23-24). Adevăratul păcat care a provocat căderea, credea Augustin, nu a fost o greșeală accidentală, ci o răzvrătire spirituală, o alegere deliberată a mândriei omenești în locul legii lui Dumnezeu (Augustin, *Enchiridion* 45; *Despre Cetatea lui Dumnezeu* 14, 13; *Despre interpretarea literală a Facerii* 11, 41, 56 ș.u.), care a devenit apoi endemică neamului omenesc. Păcatul a fost transmis prin înseși poftele și slăbiciunea (adică prin concupiscență) care imediat au răsărit, aruncând în teroare umanitatea în momentul căderii din har. Acesta nu era păcatul ca o simplă cădere voluntară, ci „Păcatul" care se afla chiar în măduva oaselor umanității, ca să zicem așa, transmis speciei ca întreg: păcatul

originar. Puterea învierii a fost cea care l-a revocat, iar ***botezul*** a avut funcția de a-l curăți, deși restul vieții creștine a rămas o luptă constantă între har și efectele păcatului real care amenința să transforme omenirea într-o „mulțime osândită". Dominația lui Augustin asupra tradiției latine ulterioare a făcut ca perspectiva sa să fie extrem de prevalentă. În Răsărit, a existat o concepție mai optimistă (inspirată în principal de ***Irineu*** și Origen), potrivit căreia efectele stării de păcat nu au fost atât de dăunătoare sau de dominante din punct de vedere structural și că Întruparea a făcut mai mult decât să repare spiritual deficiențele omenirii, deși multele necazuri ale vieții pământești au rămas ca o continuare a pedepsei impuse de Dumnezeu pentru păcat. Nicăieri în literatura patristică (de vreme ce mare parte din ea dorea să respingă teoriile deterministe gnostice despre cădere ca urmare a greșelii divine) nu există vreun indiciu care să sugereze că pentru mântuirea care avea să fie dată prin Hristos, căderea a fost „necesară". Însă există un sentiment general cum că aceasta, căderea, a adus cu sine multe beneficii (ca de altfel și nenorocirile de netăgăduit ale existenței) prin faptul că a învățat omenirea ce este smerenia și dorința fierbinte pentru binele raiului, în opoziție cu amărăciunile vieții pământești (*cf.* Irineu, *Adversus haereses* 3, 20, 1-2; Grigorie al Nyssei, *Despre facerea omului* 21; *Marele cuvânt catehetic* 8). Relatarea din Facerea despre îngerul care stătea cu o sabie de foc pentru a nu-i lăsa pe Adam și Eva să intre în rai a devenit un simbol de mare nădejde și frumusețe în *Imnurile despre rai* ale lui ***Efrem Sirul***: el consideră că Pătimirile și biruința lui Hristos au reintrodus raiul chiar acum, în viața de zi cu zi a Bisericii.

---

H. Crouzel, *Origen* (Edinburgh, 1989), pp. 205-218; E.V. McClear, „The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa", *TS* 9 (1948), pp. 175-212; V. MacDermot, *The Fall of Sophia: A Gnostic Text on the Redemption of Universal Consciousness* (Great Barrington, Mass., 2001); F.R. Tennant, *The Sources of the Doctrines of the Fall and of Original Sin* (Cambridge, 1903); N.P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin* (Londra, 1927).

**Cădere premundană**
*vezi* **Cădere**

**Căsătorie**

Căsătoria în comunitatea creștină, așa cum a fost elaborată conceptual în perioada ***patristică***, își derivă cea mai mare parte a trăsăturilor sale dintr-o sinteză de paradigme biblice integrată într-o matrice a dreptului roman. Imperativele scripturale majore erau cuvintele lui Iisus despre căsătorie (Mt. 5, 32; 19, 1-9; Mc. 10, 1-12, Lc. 16, 18), care erau ele însele

fundamentate pe relatarea din Facerea despre armonia reciprocă dintre sexe (Fc. 1, 27; 2, 24). Iisus a învățat că mariajul era un ritual divin înrădăcinat în instituțiile creaționale ale lui Dumnezeu, nu doar ceva apărut din obiceiurile sociale. Prin urmare, curgea argumentul Său, dizolvarea căsătoriei, ca și cum nu ar fi decât o simplă formalitate juridică, era potrivnică legământului fundamental dintre Dumnezeu și Israel, poporul Său ales. Contextul său imediat era o discuție din secolul I din sânul facțiunii fariseilor, care dezbătea problema dacă legea lui Moise despre divorț se aplica numai pentru fapte grave precum adulterul, sau putea fi invocată și pentru mici căderi ale femeii (numai în dreptul roman o femeie putea iniția divorțul, nu și în legea mozaică). Răspunsul lui Iisus nu doar că i-a surprins pe oponenții săi rabinici, ci i-a încurcat pe ucenicii Săi, iar semnele acestei uimiri se află deja în relatările de la sfârșitul secolului I, când Evangheliile au fost redactate (*cf.* Mt. 19, 10-12; Mc. 10, 10-12). Pavel pare să fi considerat afirmația lui Iisus drept un „cuvânt greu" și o repetă în propria sa legislație despre căsătorie în I Cor. 7. Aici, el face în mod clar distincție între ceea ce el are de oferit referitor la subiect și ceea ce Domnul a rânduit (I Cor. 7, 12). Însă contextul Evangheliilor, ai căror editori consideră în mod evident că problema pe care Iisus o ridică este o chestiune de legitimitate a divorțului, mărturisește o alunecare vădită de la argumentul lui Iisus, care nu era de fapt despre „divorț" (poate doar dacă spunem că era o contrasemnătură a legii comparabilă cu adulterul), ci se referea destul de precis la „căsătorie". Cu alte cuvinte, atunci când a fost întrebat despre păstrarea neprihănită a legământului, în legătură cu divorțul, El a contraargumentat, vorbind despre păstrarea neprihănită a legământului, cu privire la căsătorie. Istoria ulterioară a Bisericii creștine a fost atât de obsedată de legislația referitoare la divorț, încât adesea a pierdut din vedere acest punct critic, cu excepția unor cazuri rare precum cel al lui ***Grigorie din Nazianz***, la care vom reveni imediat. Dacă cineva ar fi să rezume axiomatic scopul original al învățăturilor lui Iisus despre căsătorie ca fiind o legătură sigură, un semn al legământului, ar trebui sugerat ca ele să fie interpretate (alături de majoritatea cuvintelor Sale) drept ziceri care ilustrează Împărăția lui Dumnezeu. Adică, Iisus înalță căsătoria la treapta de semn al Împărăției și discută despre ea raportându-se la venirea Împărăției. În acest sens, corespunde cu aluzia frecventă la praznicul de nuntă care se poate găsi în parabolele și afirmațiile lui Iisus. Praznicul de nuntă este un semn de primă importanță al venirii Împărăției; bucuria și împăcarea pe care

o aduce în societate sunt vestitoare ale Împărăției pe care propovăduirea și faptele lui Iisus o introduc în Israel; praznicul inaugurează, de asemenea, o vreme de împăcare și iertare. Abordarea aduce aminte de alte afirmații profetice, printre care și cea a lui Osea, care descriu relația lui Israel cu Dumnezeu drept una cu o femeie neascultătoare, pe care Domnul nu o leapădă încă (Os. 3, 1). A ridica divorțul (precum fariseii din Evanghelie par a dori), la rangul unei chestiuni de interes teologic pentru a motiva respectarea scrupuloasă a legământului este pentru Iisus un lucru profund greșit. Divorțul este adulter, spune El. Așa precum este și lipsa de credință, am putea adăuga noi. Contextul original al afirmațiilor lui Iisus despre căsătorie pledează *in situ* pentru abstinența desăvârșită, pentru starea de a fi „precum famenii" de dragul Împărăției. El face astfel aluzie la ucenicii misionari pe care i-a adunat să-I stea alături în sarcina Sa de a propovădui venirea Împărăției. Această apărare a stării de famen (Mt. 19, 10-12) nu este separată de afirmațiile despre căsătorie-divorţ, ci pare că este o parte integrantă a lor (deși anumite critici de formă au susținut că aceste afirmații au fost rostite în situații diferite). Cu alte cuvinte, Iisus pare a presupune cu tărie că adevăratul răspuns la etica Împărăției este fie o devoțiune neștirbită față de căsătorie (astfel încât iubirea unei persoane poate fi considerată drept un semn al fidelității lui Dumnezeu), fie devotamentul față de celibat (precum credincioșia față de Hristos), echivalent în sens absolut cu lepădarea totală a legăturilor și responsabilităților familiei, act pe care El îl încurajează în mai multe ocazii (Mc. 10, 28-30; Lc. 18, 28-30). Aceasta nu înseamnă că Iisus este inconsecvent atunci când, într-un anumit moment, cere respectarea fidelă a instituției căsătoriei, iar apoi pretinde ucenicilor Săi să își părăsească soțiile și copiii. Mai degrabă, El înalță dăruirea totală la rangul de virtute fundamentală, drept ceea ce am putea considera elementul principal al eticii Împărăției: credința (*pistis*) sau abandonarea deplină în fața voinței lui Dumnezeu. Scriitorii apostolici au scos afirmația despre căsătorie din acel context al parabolelor despre Împărăție și au considerat-o ca fiind una dintre puținele dăți în care Iisus pare a fi elaborat o lege, ca și cum s-ar fi adresat comunității creștine a viitorului. Pavel este primul care a aplicat regula în viața de zi cu zi a Bisericii și aceasta a marcat o implicare timpurie a conducătorilor creștini în chestiunea căsătoriei, abordată și înțeleasă într-un mod îngust și juridic. Un interes asemănător poate fi observat și la ***Ignatie al Antiohiei***, *Către Policarp* 5, unde spune: „Căsătoriți-vă numai cu aprobarea episcopului". Aceasta avea să devină

din ce în ce mai mult o exigență dorită de Biserică, în mod sigur după secolul al IV-lea; totuși, încă de la început și timp de mai multe secole, nu a existat de fapt nici o slujbă creștină care să marcheze actul căsătoriei. Dăruirea cununilor în Răsărit sau acoperirea miresei cu un voal și unirea mâinilor în Apus erau părți ale ritualului civil de contractare a căsătoriei în dreptul roman (contextul comun al tuturor regiunilor Bisericii primare). Atât timp cât au putut fi ținute ceremoniile, creștinii erau cunoscuți de păgâni pentru faptul că preoții și episcopii lor binecuvântau unirea nupțială în loc să ofere o jertfă animală pentru a marca prilejul (*cf.* ***Paulin de Nola***, *Imnul* 25). Există, de asemenea, un corp de literatură care susține că creștinii ar trebui să fie mai puțin turbulenți după terminarea slujbelor divine. În cadrul legii civile din Imperiul târziu, căsătoria era considerată, mai mult sau mai puțin în întregime, ca un contract între doi oameni (sau familii) bazate pe bunăvoință, și cu siguranță ca un lucru fundamental pentru lege și bună ordine fiindcă era înrădăcinată în concepțiile despre proprietate. În concepția greco-romană, pe cât de mult soția era partenera bărbatului, ea era, de asemenea, parțial, proprietatea lui. Deși, în mare parte, Biserica a acceptat această realitate, fără să reflecteze asupra ei, drept mediul său intelectual direct, ea totuși a operat câteva schimbări. În cea mai mare parte a reflecțiilor creștine, a supraviețuit mai ales ideea de căsătorie ca semn sacru al legământului lui Dumnezeu cu poporul Său. În rândul creștinilor, căsătoria nu era pur și simplu văzută ca un contract de proprietate (deși, desigur, era văzută ca atare), ci ca o taină plină de semnificație teologică, menită a fi o legătură de iubire (*vinculum amoris*) comparabilă cu cea dintre Hristos și Biserică (Ef. 5, 21-33). Fundamentată pe autoritatea lui Hristos, ea a fost de asemenea, considerată drept o poruncă dată la facerea lumii (Fc. 1, 27; 2, 24). Mai mult decât orice, aceasta a fost ceea ce a salvat teologia creștină a căsătoriei de la a fi cu totul absorbită de accente negative. Acestea erau reprezentate în special de: a) mișcarea ***gnostică*** care adesea considera căsătoria ca un semn al răului profund, în măsura în care era conectată cu sexualitatea, o paradigmă a înrobirii materiale față de Demiurgul care crease o lume rea; b) mișcarea ***encratită***, care învăța, în Siria timpurie, că numai celibul putea fi admis la ***botez***; c) mișcarea ***ascetică*** aflată în creștere, care, după secolul al IV-lea, a devenit tot mai mult obsedată de ideea ***fecioriei*** și de renunțarea monahală la sexualitate. Textele patristice fac adesea interpretări deprimante asupra subiectului căsătoriei și sexualității. Ele adesea sunt lipsite de bucurie și într-un asemenea grad înrădăcinate în ipotezele

stoicismului literar specific clasei de mijloc despre rușine, stăpânire de sine și procreere intenționată (atitudinile elenistice față de etica sexuală care contrastau cu sensul ebraic jovial despre actul sexual ca harismă divină) încât sunt centrate în principal asupra chestiunii legitimității căsătoriei, văzută ca o serie de acte sexuale, și aproape deloc asupra chestiunii căsătoriei ca simbol minunat al Împărăției. Contactul sexual este în general considerat drept „permisibil" doar pentru scopul procreării (*cf.* Origen, *Omilii la Luca* 6; Lactanțiu, *Instituțiile divine* 6, 23). Scriitorii patristici ai perioadei anteniceene scriu în general despre căsătorie sub forma unui discurs învăluit pentru recomandări în privința ordinii domestice sau asupra eticii sexuale. În ambele cazuri, interesul lor principal este cel de a reprezenta creștinismul ca fiind comparabil cu (chiar mai bun decât) stoicismul și alte forme ale acelei *sophrosyne* specifice gândirii elenistice: detașarea filosofică a înțeleptului față de lume. Din acest motiv, literatura este în întregime androcentrică și nerăbdătoare să arate cât de remarcabili sunt creștinii, datorită sobrietății lor sexuale. După secolul al IV-lea, când episcopii au început din ce în ce mai mult să fie aleși din rândul monahilor, teologia lor era (așa cum era de așteptat) încă centrată pe ideea că mariajul este o „concesie" (fecioria a devenit adevărata viață a uceniciei desăvârșite) și un „control al poftelor". Atât scrierile tradiției filosofice anteniceene, cât și contextul ascetic postniceean erau deosebit de nepotrivite pentru o teologie deplină a iubirii conjugale. Teologi precum ***Ieronim*** au fost extrem de lipsiți de măsură în opiniile lor. Concepția sa despre iubirea conjugală o reducea la nivelul de pângărire (*Către Iovinian* 1, 7-8; deși *vezi și* Apoc. 14, 4). ***Origen*** și ***Augustin*** considerau, la rândul lor, că relațiile sexuale conjugale reprezentau totdeauna o pângărire, dar numai de tipul unui „păcat venial" (Origen, *Comentariu la Matei* 17, 35; Augustin, *Despre căsătorie și senzualitate*). Concepțiile lui Augustin combinau atât tendințele filosofice, cât și tendințele ascetice ale creștinismului, amestecându-le. Afirmația sa timpurie despre căsătorie a stabilit o tendință de gândire: „Eu cred că nimic nu trebuie să evit mai mult decât căsătoria. Nimic din ce știu nu atrage jos mintea bărbatului de la înălțimi mai mult decât mângâierile unei femei și acea «unire a trupurilor» fără de care nu poți avea o soție" (*Confesiuni* 1, 10, 17). Augustin însă a opus o oarecare rezistență concepțiilor chiar și mai sumbre ale lui Ieronim, iar învățătura sa despre diferitele „lucruri bune" ale stării de căsătorie (procreerea, alinarea poftei, fidelitatea reciprocă și valoarea simbolic spirituală a iubirii) a avut un efect formativ asupra gândirii apusene

ulterioare. Ieronim și Augustin i-au combătut atât de violent pe oponenții lor, respectiv ***Iovinian*** și ***Iulian de Eclanum***, aceștia fiind printre puținele voci care s-au ridicat pentru cauza căsătoriei și sexualității ca valori religioase, încât cu greu au mai existat alții care să mai dorească ulterior să calce pe urmele „decadenților" lipsiți de har. Filosofii și asceții, desigur, erau retorii [acelor vremuri]. Doar ei puteau avea acces la textualitate. Aceasta făcea ca marele corp al creștinilor, care erau de obicei căsătoriți, să fie redus la tăcere. Cât de mult acordau aceștia atenție învățăturilor retorilor asceți din Biserica lor rămâne un lucru de domeniul simplei speculații. Însă, odată cu trecerea secolelor, Biserica a încercat să exercite din ce în ce mai mult un control asupra vieții sexuale conjugale, [cel mai] adesea prin procesul de pocăință (*vezi* ***spovedanie***), fără însă să-și însușească o înțelegere profundă deosebită despre căsătorie (*cf. Actele Sinodului de la Elvira* din secolul al IV-lea). O singură excepție de la abordarea universal juridică și riguroasă a literaturii patristice asupra căsătoriei este cazul extraordinar al lui ***Grigorie din Nazianz***. Și el a fost la fel de ascetic și de filosofic precum ceilalți scriitori din secolul al IV-lea, iar în poezia sa, într-un stil sofistic intens, prezintă numeroase respingeri ale sexualității, numind-o „pângărire și tină". Însă, atunci când a fost înălțat arhiepiscop al Constantinopolului în 380, împăratul Teodosie l-a consultat în privința legislației despre căsătorie fiindcă observase, atunci când a ocupat capitala sa răsăriteană, că dreptul roman creștin răsăritean permitea recăsătorirea, deși foștii parteneri erau încă în viață, în timp ce dreptul roman apusean era strict în interzicerea recăsătoririi creștinilor, oricare ar fi fost circumstanțele. Teodosie credea întru totul că legea civilă și cea bisericească nu puteau să se afle în divergență într-un imperiu creștin. Grigorie a fost chemat, se pare, ca să ofere sfaturi pentru stricta aplicare a legii bisericești, în linie cu Apusul (pentru a face ca dreptul bisericesc apusean să înlocuiască legea civilă mai permisivă). Ceea ce a făcut în schimb a fost un document redactat într-un stil elegant care justifica practica de a permite divorțul și recăsătorirea în Biserică. Hristos, spune Grigorie, a fost legiuitorul desăvârșit. Însă, pentru fiecare interpretare a legii în vremuri de îndoială, nu trebuie să se facă recurs la literă, ci la „spiritul și intenția legiuitorului". Hristos, susține el, se afla într-o astfel de poziție atunci când a fost interpelat de farisei despre chestiunea căsătoriei și El s-a întors la intenția legiuitorului inițial, nu Moise, ci Dumnezeu. Astfel că, acum, confruntați cu probleme asemănătoare despre legea conjugală creștină, care putem spune că a fost intenția

lui Iisus? Grigorie continuă argumentând că, deoarece principala preocupare a lui Hristos a fost compătimirea pentru bărbații și femeile sărace care „înoată ca peștii într-o mare de nefericire”, ar fi ceva contrar cugetului Milostivului Legiuitor să aplice interzicerea riguroasă a recăsătoririi. Grigorie susține că prima căsătorie ar trebui considerată drept un semn teologic al Împărăției (ar trebui să fie pentru toată viața). Dar o a doua căsătorie ar trebui permisă ca o concesie pentru starea de păcat a lumii. O a treia căsătorie este și ea permisibilă, dar ar trebui criticată mai mult. A patra căsătorie este „potrivită doar porcilor” (Grigorie din Nazianz, *Cuvântarea* 37). Această învățătură a pogorământului celor trei căsătorii, trecând de la un ton liturgic voios la unul din ce în ce mai penitențial, este practica normativă a Bisericii Răsăritene până în ziua de azi. Este surprinzător că Grigorie, un ascet atât de riguros, poate vedea dincolo de chestiunile juridice la chestiunile inimii care luminează interiorul tainei.

Alții nu par să fi fost capabili să facă la fel. Colegul său mai tânăr, Grigorie al Nyssei, care a fost el însuși căsătorit, a scris un tratat, *Despre feciorie*, în care își expune dorința ca să fi urmat el însuși această cale. Nu putem să înțelegem deplin acest subiect într-o astfel de tradiție cu o perspectivă universală sofistică.

---

D.S. Bailey, *Sexual Relation in Christian Thought* (New York, 1959); P. Brown, „Sexuality and Society in the 5th Century AD: Augustine and Julian of Eclanum”, *SP* 6 *TU* 81 (1962), pp. 303-314; *idem*, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York, 1988); E. Clarke, ed., „Anti-Familial Tendencies in Ancient Christianity”, *JHS* 5 (1995), pp. 356-380; *idem*, *St. Augustine on Marriage and Sexuality* (Washington, D.C., 1996); S. Laeuchli, *Power and Sexuality: The Emergence of Canon Law at the Synod of Elvira (4thC)* (Philadelphia, 1971); K. Stevenson, *Nuptial Blessing: A Study of Christian Marriage Rites* (Londra, 1982).

## Celibat

Celibatul creștin semnifică acceptarea voluntară a unei vieți trăite în castitate pentru a dedica timpul și energia împlinirii virtuților creștine (fiind fundamentat pe afirmația Apostolului Pavel de la I Cor. 7, 25-28, 32-35). Celibatul a fost unul dintre factorii centrali în dezvoltarea mișcărilor ***ascetice*** (monastice) în creștinism și mulți scriitori patristici din secolul al IV-lea și al V-lea, precum ***Atanasie***, ***Grigorie din Nazianz***, ***Ioan Hrisostom***, ***Ieronim*** și ***Augustin***, au lăudat în mod deosebit viața singuratică „feciorelnică”, socotind-o condiția cea mai potrivită pentru dezvoltarea capacităților spirituale. În lucrarea *De incarnatione*, Atanasie vorbește despre feciorie ca fiind semnul

suprem al puterii ***Învierii***, iar Grigorie din Nazianz a descris-o ca fiind harisma care a răsturnat ordinea firească a lumii (comparând-o cu fântânile din Constantinopol anume făcute pentru ca apa să curgă în sus). Ambii scriitori vor să spună că, în viața Bisericii, celibatul era, în primul rând, o mărturie ***eshatologică***. Ieronim a fost atât de exuberant în lauda feciorei, încât considera căsătoria ca fiind bună doar pentru un singur lucru, producerea unui număr mai mare de oameni feciorelnici apți pentru viața ascetică. Opiniile sale au stârnit rumoare la ***Roma***, în rândul aristocraților căsătoriți, fapt care este în parte responsabil pentru plecarea din capitală și stabilirea sa în Palestina. Papa ***Grigorie I*** a fost scriitorul care a influențat cel mai mult teoria apuseană de mai târziu, definind viața „contemplativă" a celibatului drept cea mai înaltă treaptă la care putea aspira un creștin să ajungă. Această concepție fundamental monastică a fost responsabilă pentru îndelungata denigrare (în ciuda multor proteste) a căsătoriei și iubirii conjugale (*vezi* ***familie***) din teologia creștină de mai târziu. Alegerea unei vieți singuratice feciorelnice a fost întotdeauna raportată la modele precum Ilie, Ioan Botezătorul și alți câțiva ucenici ai lui Iisus (în special Apostolul Ioan) care primiseră porunca de a se lepăda de toate pentru Împărăție, inclusiv de soții și copii (Mt. 19, 27-29) și recomandau ucenicilor să devină „precum famenii", din nou, pentru Împărăția cerurilor (Mt. 9, 12). Desigur, exemplul suprem de viață dedicată celibatului a fost considerat Iisus însuși, fiul feciorelnic al unei fecioare. Încă din perioada Noului Testament, anumite femei creștine s-au dăruit unei vieți trăite în feciorie pentru Hristos, locuind retrase în casele lor, dedicându-se ***rugăciunii***. În Bisericile din secolul al II-lea, în special în Siria, fecioarele au devenit treptat un ordin distinct și puteau fi recunoscute după vălurile pe care le purtau atunci când asistau la slujbele liturgice. Ordinul ***văduvelor*** (care a avut la bază asistența acordată de Biserică credincioaselor rămase văduve) a evoluat în curând într-o asociație corporativă a celor care se dedicau rugăciunii și celibatului după perioada de doliu. În jurul secolului al IV-lea, ambele ordine s-au contopit în curentul mai mare al monahismului care, încă de la primele sale manifestări, a reunit bărbați și femei în rândurile sale. Deși îmbrățișarea celibatului a fost recunoscută drept o alegere profund personală și duhovnicească, a intrat în curând sub incidența legislației bisericești. La ***Sinodul de la Niceea I*** a fost respins un curent care cerea ca celibatul să fie impus întregului ***cler***; această decizie a avut un efect hotărâtor asupra legii canonice răsăritene pentru totdeauna. Monahismul a fost la început o îndepărtare de oraș și de bisericile urbane dar, pe la sfârșitul secolului al IV-lea, devenise atât de înfloritor

încât a subminat, mai mult sau mai puțin, episcopatul și l-a cooptat, astfel că, după secolul al V-lea, episcopii erau, aproape universal, monahi. Presiunea impunerii celibatului și asupra celorlalți clerici (***preoți***, ***diaconi*** și ***ipodiaconi***) a continuat până ce Sinodul din Trullo (Constantinopol) din 692 a adoptat hotărârea finală în privința Bisericii Răsăritene (canonul 13) potrivit căreia toți episcopii trebuiau să fie celibi, dar preoții și diaconii se puteau căsători înainte de ***hirotonie***, dar nu le era îngăduit să se căsătorească după aceea. În Apus, cerința ca clerul să fie celib a fost mai insistentă și a fost alimentată de presiunea continuă a ***papalității***. Sinodul spaniol de la Elvira din 306 a adoptat canonul 33, admițând acest statut în legea canonică: se cerea ca reprezentanții clerului superior căsătoriți înainte de hirotonie să trăiască de acum înainte cu soțiile lor precum un frate cu o soră. În 386, papa Siricius a emis un decret, cerând celibatul „preoților și leviților” (diaconilor), sugerând că era de la sine înțeles faptul că episcopii trebuie să fie celibi. Acest decret papal a avut un efect limitat, dar semnala faptul că Roma dorea să impună și celorlalte Biserici Apusene acest standard al celibatului clericilor. Papa Inochentie I [/ Inocențiu] (402-417) a reiterat cererile lui Siricius și au fost introduse canoane asemănătoare în Biserica nordafricană. Celibatul a fost impus universal întregului cler apusean de abia din 1139, de la Sinodul de la Lateran (prin Canonul 7), iar această normă a rămas în vigoare până în ziua de astăzi în Biserica Romano-Catolică apuseană.

---

R. Cholij, *Clerical Celibacy in East and West* (Leominster, Mass., 1988); R. Gryson, *Les origines du célibat écclésiastique* (Gembloux, Belgia, 1970); H.C. Lea, *A History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church* (2 vol.; Londra, 1907); J.T. Lienhard, *Ministry* (Wilmington, Del., 1984).

**Celsus** (sfârșitul secolului al II-lea)

Filosoful Celsus a fost un important adversar al mișcării creștine. Atacul său, publicat sub titlul *Cuvânt adevărat*, este prima critică argumentată a teologiei Bisericii. A fost adept al ***platonismului*** mijlociu; a studiat Scripturile iudaice și (cel puțin) Evangheliile după Matei și Luca. În general, a fost ignorat de creștinii contemporani dar, un secol mai târziu, lucrarea sa era considerată a fi atât de puternică, încât ***Origen*** a socotit de cuviință să scrie o respingere din care ne-au parvenit informații despre afirmațiile lui Celsus. Reprezentant al aristocrației elenistice, Celsus cunoștea mai multe facțiuni creștine precum ***gnosticii*** și ***marcioniții*** și, în general, socotea că creștinismul este o poveste anemică bună doar pentru credulitatea femeilor și a sclavilor. Notele sale exegetice militează pentru ideea că, de fapt, foarte puține lucruri

istorisite în Evanghelii s-ar fi înfăptuit în timpul vieții lui Iisus. Această apologie a slujit drept stimul pentru mare parte dintre reflecțiile lui Origen cuprinse atât în cartea sa *Împotriva lui Celsus*, cât și, în general, în teologia sa exegetică.

---

M. Borret, „Celsus: A Pagan Perspective on Scripture", în P. Blowers, ed., *The Bible in Greek Christian Antiquity* (Notre Dame, 1997), pp. 259-288; H. Chadwick, *Origen: Contra Celsum* (Cambridge, 1980); R.L. Wilken, *The Christians As the Romans Saw Them* (New Haven, Conn., 1984), pp. 94-125.

**Ceruri** *vezi* **Rai**

### Chenoză

Termenul grec [*kenosis*] semnifică „golire". În manualele mai vechi [de limbă engleză], este denumit, după termenul inițial latin, „exaninition". Provine din imnul ***hristologic*** de la Filip. 2, 5-11, în special versetul 7a, care spune că Hristos „S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând". În gândirea hristologică, mai ales în marile controverse de la începutul secolului al V-lea, a fost întrebuințat de teologi precum ***Chiril al Alexandriei*** pentru a desemna modul în care ***Logosul*** divin a putut să Își asume întreaga condiție a firii omenești, păstrând în același timp dumnezeirea Sa deplină. Criticilor care spuneau că acest concept făcea „artificiale" ideile sale despre asumarea umanității de Cuvântul (de exemplu, dacă Logosul cunoștea că era nemuritor prin fire, perspectiva morții nu ar fi fost „cu adevărat" atât de înfricoșătoare precum pare să fi fost pentru Hristos în Grădina Ghetsimani), Chiril le-a răspuns spunând că asumarea firii omenești a implicat adoptarea completă și îmbrățișarea tuturor calităților corespunzătoare, a limitărilor și trăsăturilor adecvate firii omenești (doar păcatul fiind exceptat – în privința căruia Chiril insista că nu era oricum propriu umanității) și aceasta implica astfel de experiențe precum: confuzie, teamă și mâhnire. De vreme ce acestea nu erau necesar proprii omenirii *per se*, experierea unor astfel de lucruri de Logosul dumnezeiesc a fost o consecință liber aleasă a asumării firii omenești de către El și a fost înfăptuită prin „golirea de sine" specială a Cuvântului, într-o solidaritate plină de compasiune cu neamul omenesc.

---

J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy* (Leiden, Olanda, 1987), pp. 221-222.

### Chipul lui Dumnezeu

Concepția că ființa umană este „chipul lui Dumnezeu"[*] este o temă

---

[*] Am păstrat aici forma încetățenită în limbajul teologic ortodox, care însă nu mai redă astăzi, așa cum o făcea la vremea primelor traduceri biblice în limba română, sensul abstract atât de necesar evitării antropomorfizării lui Dumnezeu. În limba curentă, expresia ar putea fi echivalată cel mai bine prin „imaginea lui Dumnezeu" (pentru o discuție, v. Adrian Muraru, „Câteva considerații privitoare la traducerea textelor patristice în limba română", în *Studii Teologice* 3, 2008, pp. 231-276, în special pp. 254-267 [n. ed.].

destul de insignifiantă în biblia ebraică, însă devine deosebit de importantă pentru scriitorii ***patristici*** de mai târziu, atât de mult încât ajunge un element constitutiv pentru mare parte din ***antropologia***, ***hristologia*** și ***soteriologia*** creștină. În Facerea apar două referințe despre crearea „omului" (ebraică: *adam*) ca chip (Fc. 1, 26; 27-28), pe care o parte dintre Părinți le-au dezvoltat într-o tipologie mistică despre „două creații". Pavel făcuse deja o conexiune pozitivă între ideea de umanitate la modul generic și individual, astfel că păcatul primului părinte, Adam însuși, a putut fi nimicit în noul sau cel de-al doilea Adam, Iisus Hristosul (Rom. 5, 14 ș.u.; I Cor. 15, 22 ș.u.; 45). Reprezentarea lui Adam simultan personalist și corporativ a slujit ca linie de abordare majoră pentru teoria paulină a răscumpărării (imnul din Filip. 2, 5-11 își trage seva din contrastul dintre cei doi Adami, unul neascultător și celălalt ascultător până la moarte). Pavel a conceput, de asemenea, ideea care se regăsește în imnurile hristologice târzii ale Noului Testament, cum că Hristos a fost El însuși „Icoana" sau „Chipul lui Dumnezeu Celui nevăzut" (II Cor. 4, 4; Col. 1, 15; Evr. 1, 3; *vezi* I Cor. 11, 7). Tema „Chipului lui Dumnezeu", care a combinat aceste premize biblice, soteriologice, antropologice și hristologice, va deveni temelia adâncă a gândirii soteriologice la ***Irineu***. El a fost unul dintre primii care a observat (*Adversus haereses* 5, 6) că în relatările din Facerea textul operează o distincție, descriind mai întâi crearea umanității „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu" (Fc. 1, 26) și apoi observând că umanitatea a fost făcută „după chipul lui Dumnezeu" (Fc. 1, 27-28). El și cu ***Origen*** (și ***Chiril al Ierusalimului***, mai apoi, în *Cateheza* 14, 10) au considerat statutul de a fi „chip" drept prima stare a omului (înainte de cădere), destinat să fie înlocuit de starea finală a omului, încununarea dobândirii „adevăratei asemănări" (*cf.* I In 3, 2). ***Clement din Alexandria*** a dezvoltat acest model de exegeză după ***Irineu*** (*Stromata* 2, 38, 5; *Protreptikos* 12) și așa a ajuns la Origen, care a dezvoltat extensiv această temă (*PArch* 3, 6, 1; *CCels* 4, 30; *Com. Rom.* 4, 5) și astfel, a adus-o în atenția teologiei patristice. Origen a subliniat faptul că „chipul lui Dumnezeu" (*eikon*) în omenire era o chestiune ce ține de fire. Nu era ceva ce ținea de imagismul trupesc (*PArch* 4, 4, 10), ci un model al ***Logosului*** (după care a fost inițial făcută umanitatea) lăsat în firea umană cumva, și împărtășit egal printre toți oamenii. Origen considera că „asemănarea" lui Dumnezeu (*homoiosis*) era ceva rezervat în special acelor credincioși inițiați care s-au apropiat de Dumnezeu într-o comuniune mistică și noetică mai profundă. Dacă chipul a fost punctul de plecare al întregii umanități, asemănarea era țelul către care năzuia umanitatea luminată.

Această temă origenistă mistică și ascetică a fost ulterior pe larg dezvoltată de ultimii teologi alexandrini și capadocieni care, în general, au renunțat la distincția timpurie dintre chip și asemănare (Atanasie, *Împotriva păgânilor* 34; *Despre Întrupare* 13; Didim, *Despre Treime* 2, 12). A fost o temă favorizată după secolul al V-lea, în special, de teologia ascetică monastică. În tradiția greacă, chipul lui Dumnezeu era *par excellence* Hristos însuși. Omul era astfel chipul și asemănarea Chipului „arhetipal". ***Grigorie al Nyssei*** (făcându-se ecoul lui Origen) considera chipul drept o temelie ontologică mai statică, iar asemănarea, o forță morală dinamică în omenire. Astfel, întregul concept de a fi chip cuprindea umanitatea într-un proces de îndumnezeire centrat hristologic. Harul întrupării și procesele transformatoare dinamice ale ***euharistiei*** și ale celorlalte ***Taine*** îi dăruiesc ucenicului creștin o „asemănare" (un adevărat chip) mai exactă cu Dumnezeu, conform expresiei a fi „asemenea" cu chipul lui Hristos (Rom. 8, 29). Mai mulți Sfinți Părinți au observat conexiunea din Facere dintre chip și „numirea animalelor" de om și au concluzionat că, într-un fel sau altul, a fi chipul lui Dumnezeu avea legătură cu stăpânirea omenirii asupra lumii create (Eusebiu, *Demonstrația Evangheliei* 4, 6; Grigorie al Nyssei, *Despre facerea omului* 4; Diodor al Tarsului, *Comentariu la Facere* 1, 26; Ioan Hrisostom, *Omilii la statui* 7, 3; Chiril al Alexandriei, *Glafire la Facerea* 1; *idem*, *Epistola către Calosirius*; Teodoret, *Întrebări la Facere* 20; Ambrosiaster, *Întrebări la Vechiul și Noul Testament* 127). În Biserica Apuseană, ***Augustin*** a dat un nou impuls și o nouă direcție teoriei despre chipul lui Dumnezeu. Concepția despre Hristos ca chip arhetipal suprem a fost cumva marginalizată (poate fiindcă a fost socotită prea ***subordinaționistă***: Hristos nu era atât chipul, pe cât era Dumnezeu însuși). În schimb, chipul lui Dumnezeu era raportat expres la om și localizat concret în suflet (o temă comună printre greci care, de asemenea, considerau că chipul se află localizat concret în *nous* sau în logosul umanității). Pentru Augustin, sufletul însă manifesta chipul Dumnezeirii Trinitare în structura sa întreită: memorie, înțelegere și voință. Prin aceasta, Augustin a mijlocit în bătălia de lungă durată dintre facțiunile pro și anti-origeniste din Biserică: luptând pentru determinarea măsurii în care chipul lui Dumnezeu în omenire a fost pierdut sau nimicit prin păcat. Poziția generală a fost că chipul a fost într-o oarecare măsură deteriorat și a trebuit să fie restaurat (Irineu, *Adversus haereses* 3, 18, 1; 4, 38, 4; 5, 16, 2; Origen, *Comentariu la Cântarea Cântărilor* 3, 8; *Omilii la Facere* 1, 13; Ilarie, *Despre Treime* 11, 49; Vasile, *Discursul ascetic* 1; Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Ioan* 1, 9; 9, 1; 11, 11; *Despre Treime* 6; Leon,

*Predică* 12, 1). ***Epifanie*** însă a combătut puternic influența origenistă, susținând că chipul a rămas intact în Adam (Ieronim, *Epistulae* 51, 6-7). Augustin a intervenit în discuție, susținând teoria sa despre „vestigiile Treimii" care au rămas în suflet (*De Trinitate* 14, 4; *Retractationes* 1, 25).

---

R. Bernard, *L'Image de Dieu d'après S. Athanase* (Paris, 1952); W.J. Burghardt, *The Image of God in Man According to St. Cyril of Alexandria* (teză de doctorat, Universitatea Catolică din America, Washington, D.C., 1957); D. Cairns, *The Image of God in Man* (Londra, 1953); T. Camelot, „La Théologie de l'Image de Dieu", *RSPT* 40 (1956), pp. 443-471; H. Crouzel, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène* (Paris, 1956); J.T. Muckle, „The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God", *Mediaeval Studies* 7 (1945), pp. 55-84; J.E. Sullivan, *The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and Its Influence* (Dubucque, Iowa, 1963).

**Chiril al Alexandriei** (cca 378-444)

Sfântul Chiril este unul dintre cei mai importanți teologi care au scris despre persoana lui Hristos din întreaga literatură creștină greacă. A fost personajul principal, atât din punct de vedere intelectual, cât și politic, în marea criză a hristologiei în Biserica ecumenică a secolului al V-lea și a prezidat ***Sinodul de la Efes I*** (431), unde a fost condamnată învățătura lui ***Nestorie***, iar hristologia lui Chiril a fost adoptată; aceasta afirma subiectivitatea unitară a dumnezeiescului Logos prezent personal în Iisus. Învățătura lui Chiril avea să stabilească agenda următoarelor trei Sinoade Ecumenice, până în secolul al VII-lea. Chiril s-a născut în Egipt; atunci când unchiul său, Teofil, a devenit arhiepiscop al Alexandriei în 385, l-a adus pe tânăr în Alexandria ca să urmeze studiile superioare. În 403, pe când era în vârstă de douăzeci și cinci de ani, Chiril a fost hirotonit citeț și, în același an, l-a însoțit pe ***Teofil*** la faimosul Sinod de la Stejar, care l-a depus pe ***Ioan Hrisostom***. La moartea unchiului său, în 412, după o alegere cu scântei, Chiril a fost sfințit arhiepiscop. Primii săi ani au fost marcați de mai multe conflicte între creștini, pe de o parte și evrei și păgâni, pe de altă parte. În același timp, s-a folosit de monahi pentru a extinde evanghelizarea creștină în zonele rurale unde vechile religii încă mai aveau o înrâurire considerabilă (*vezi* ***Shenouda***). După 428, Chiril a fost atras treptat în conflict cu noul arhiepiscop al Constantinopol, Nestorie, care vorbea de existența a doi centri operativi simultan prezenți în viața lui Hristos: unul omenesc și altul divin, dintre care unul era câteodată predominant asupra celuilalt. Chiril a denunțat această concepție ca fiind eretică, insistând că Iisus a fost cu totul și absolut divin, fiind o singură persoană, iar acea persoană este Dumnezeu. Pentru Chiril, tot ceea ce Iisus a făcut, fie că era un act omenesc precum cel de a dormi, fie unul puternic, precum învierea

din morți, a fost în mod egal o lucrare a Domnului divin Cel unic, acum întrupat în istorie. Puterea divină prezentă în omenire a fost, de asemenea, un arhetip al modului în care Dumnezeu a intenționat să „îndumnezeiască” condiția umană în actul întrupării. Astfel, Hristos este modelul mântuirii lumii. Procesul de îndumnezeire este cel mai bine exemplificat în primirea ***euharistiei***, „binecuvântarea cea dătătoare de viață” a dumnezeiescului Trup care îl înveșnicește pe credincios. Hristologia dinamică a fost cea care, în cele din urmă, a ajuns să reprezinte afirmația clasică a Răsăritului creștin, dar nu fără opoziție majoră, în special din partea teologilor din ***Roma*** și ***Siria***. Sinodul de la Efes, unde Chiril a fost simultan și judecător și juriu, a provocat multă întristare în anii care i-au urmat, iar negociatorii împăratului au trebuit să lucreze mai mulți ani ca să refacă comuniunea Bisericii, în special între ***Alexandria*** și ***Antiohia***. În cele din urmă, s-a ajuns în 433 la un compromis (Formula de reunire); multe puncte importante ale poziției antiohiene (Hristos a avut două firi autentice – omenească și divină) au putut fi reconciliate cu insistența lui Chiril asupra faptului că Hristos a fost o singură realitate, o singură persoană divină, dar ramificațiile precise ale acelei înțelegeri aveau încă nevoie de multe discuții pentru a fi clarificate și, implicit, era inevitabil ca întreaga discuție să izbucnească din nou. A izbucnit cu mare forță în anii următori. Chiril a murit pe 27 iunie, 444, cu puțin înainte de a împlini șaptezeci de ani.

---

J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts* (Leiden, Olanda, 1994); N. Russell, *Cyril of Alexandria* (Londra, 2000).

**Chiril al Ierusalimului** (cca 315-387)

Sfântul Chiril a fost preot și apoi episcop (începând cu anul 349) al Bisericii din ***Ierusalim***, într-un timp când ritualul său liturgic, celebrat în splendidele clădiri noi construite aici de ***Constantin***, se bucura de o atenție largă. Este cel mai bine cunoscut pentru cele douăzeci și patru de predici despre viața sacramentală a Bisericii, acestea fiind omilii ținute în timpul admiterii candidaților pentru botez. Prima dintre acestea era o *Protocatechesis* rostită înainte de începerea Postului Mare, apoi au urmat *Optsprezece cateheze* ținute candidaților în timpul Postului, iar ultimele cinci au fost *Catehezele mistagogice* (pe care unii le atribuie succesorului său, Ioan al Ierusalimului) rostite în Săptămâna Luminată, imediat după Paște. *Catehezele* oferă o bogăție de mărturii despre practica liturgică, teologia și ordinea creștinismului timpuriu. Seria principală de optsprezece cateheze sunt, în mod substanțial, un comentariu la ***Crez***, articol cu articol, iar predicile mistagogice explică simbolurile și importanța mistică a

ritualurilor baptismale de scufundare, ungere și mirungere, ca și tainele euharistice care urmau imediat. În timpul păstoririi sale ca episcop, Chiril a fost, în general, un sprijinitor al poziției homoiusiene și, prin urmare, a fost privit cu suspiciune atât de niceeni, cât și de arieni. Acachie, episcopul arian homoian al Cezareei, protectorul său anterior, s-a întors împotriva lui din motive personale și teologice și, folosindu-se de acuzații de proastă administrare a finanțelor episcopiei, a reușit să-l exileze în 357. În total, a fost exilat de nu mai puțin de trei ori. Ultima oară, în timpul domniei lui Valens, a fost obligat să părăsească Ierusalimul pentru aproape zece ani. După întoarcerea din anul 378, a devenit o personalitate deosebit de cinstită, fiind invitat să se implice în acțiunile ***neoniceene*** de restaurare a ortodoxiei, în special după ce ***Grigorie al Nyssei*** a vizitat Ierusalimul și s-a exprimat favorabil în privința teologiei lui. Este posibil ca în 381, la ***Sinodul de la Constantinopol***, Chiril să fi citit Crezul de la Ierusalim (care conținea *homoousios*) pentru a arăta că acceptă întreaga teologie niceeană. Se poate ca aceasta să fi contat pentru includerea acelui crez în analele sinodului și influența lui ecumenică ulterioară (înlăturând forma originală a Crezului niceean) în toată lumea creștină.

---

F.L. Cross, *St. Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments* (Londra, 1951); E.H. Gifford, *St. Cyril Archbishop of Jerusalem: The Catechetical Lectures* (NPNF, series 2, 7; repr., Grand Rapids, 1989); R. Gregg, „Cyril of Jerusalem and the Arians", în *Arianism: Historical and Theological Reassessments* (papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies, September 5-10, 1983, Oxford, England; Robert C. Gregg; Cambridge, Mass., 1985).

**Chiril de Schitopolis** (n. cca 525)

Chiril provenea din Schitopolis (Beit Șe'an), Palestina; părinții săi dețineau o casă de oaspeți pentru monahii călători. S-a simțit foarte atras de viața și faptele Sfântului Sava (m. 532), și s-a hotărât de tânăr, în 543, să devină el însuși un ***ascet***. A locuit o vreme la ***Ierusalim*** alături de starețul Ioan Isihastul și a încercat să trăiască o viață de sihastru în Mănăstirea Sfântului Eftimie. Deoarece controversa origenistă tulbura puternic traiul pașnic de aici, Chiril s-a mutat în 557, devenind monah în Mănăstirea Sfântului Sava, lângă Betleem. Data morții lui este necunoscută. Lucrarea sa principală este intitulată *Viețile monahilor palestinieni*. El este un important istoric hagiograf al monahismului palestinian în timpul crizei origeniste. Scrisul lui e plin de detalii vii și a stabilit o normă pentru mare parte din *hagiografia* bizantină posterioară lui.

---

R.M. Price, trad., Cyril of Scythopolis: *Lives of the Monks of Palestine* (Kalamazoo, Mich., 1989).

**Ciprian al Cartaginei** (cca 200-258)

Sfântul Ciprian a fost unul dintre cei mai importanți episcopi-teologi latini ai Bisericii primare. S-a remarcat ca retor strălucit la Cartagina și a fost convertit (cca 245) la creștinism de prezbiterul Caecilius, iar, la scurtă vreme, a renunțat la cea mai mare parte din averea sa în folosul săracilor și a devenit preot. Aproape imediat (cca 248), a fost ales episcop al Cartaginei datorită susținerii populației, dar a avut de înfruntat o oarecare opoziție în rândul clericilor care îl considerau insuficient de experimentat. Imediat după alegerea sa, Biserica a fost tulburată de Edictul lui Decius (250), care cerea ca toți cetățenii să jertfească zeilor (*vezi* ***persecuții***). Ciprian a fugit din oraș pentru a evita arestarea. Mulți creștini s-au conformat rapid, fie prin aducerea de jertfe, fie prin obținerea certificatelor care arătau că au procedat întocmai. După trecerea pericolului inițial, Ciprian nu a vrut să-i reprimească decât după o perioadă cuvenită de pocăință, însă preoți dizidenți i-au subminat autoritatea și, folosindu-se de autoritatea mărturisitorilor (cei care supraviețuiseră persecuțiilor anterioare și care se bucurau de o autoritate sporită în cadrul comunității), le-au permis întoarcerea. Amenințarea unei noi persecuții în 251, în timpul domniei lui Gallus, l-a făcut pe Ciprian să se răzgândească și a făcut apel la reconciliere generală. Pe atunci, Biserica Romei, la rândul său, era prinsă într-o dispută internă, între rigoriști (reprezentați de antipapa ***Novațian***) și cei mult mai deschiși la ideea de reconciliere (avându-l în frunte pe Papa Cornelius) cu cei care se lepădaseră de Hristos. Ciprian s-a implicat tot mai mult în această dispută și împreună cu el, Biserica sa, însă, într-un asemenea grad încât o grupare de preoți și-a ales un nou episcop. Între 255 și 257, a fost implicat într-un război epistolar cu Papa Ștefan în privința chestiunii dacă Tainele săvârșite de eretici și schismatici sunt sau nu valide. Ciprian a adoptat opinia conservatoare cum că acestea nu erau valide; din această cauză, a fost blamat. În 257, împăratul Valerian a emis un nou edict, cerând săvârșirea de jertfe publice. De data aceasta, Ciprian a fost exilat, iar în anul următor a fost adus înapoi la Cartagina fiindcă refuzase să consimtă la vreunul dintre articolele noii legi. A fost judecat la Cartagina în 258 și, mărturisindu-și credința, a fost decapitat în timpul administrației proconsulului Galerius Maximus. Ciprian a învățat teologia din mers și scrierile sale dovedesc o minte ascuțită care caută să se familiarizeze cu noua natură a noii sale religii. Așadar, în afara unor lucrări de apologetică generală în favoarea creștinismului (*Către Donatus* și *Către Demetrian*), ne-au mai rămas: *Rugăciunea Domnească*, *Lucrări și milostenii*, *Îmbrăcămintea fecioarelor*

și *Către Quirinius*, care este o colecție de pasaje din Scriptură (folosind expresii tradiționale vechi) ce pot fi folosite în propovăduire pentru a demonstra diferite aspecte. Experiențele sale amare născute de lupta cu pericolul dezbinării l-au determinat să scrie două volume extrem de influente, *Despre cei căzuți* și *Unitatea Bisericii catholice*. Lucrarea din urmă va deveni un pilon în construirea teologiei catholice despre Biserică (sau ecleziologie). Epistolele sale sunt resurse istorice neprețuite pentru înțelegerea vieții Bisericii de la începutul secolului al III-lea.

---

M.A. Fahey, *Cyprian and the Bible: A Study in 3rd Century Exegesis* (Tübingen, Germania, 1971); P. Hinchcliff, *Cyprian of Carthage and the Unity of the Christian Church* (Londra, 1974); M.M. Sage, *Cyprian* (Cambridge, Mass., 1975).

**Clement din Alexandria**
(cca 150-215)

O vreme s-a crezut că Clement era preot în Biserica Alexandriei și conducător al școlii sale catehetice, însă aceste supoziții nu mai sunt unanim acceptate astăzi. Este mult mai probabil ca el să fi fost conducătorul unei școli private de filosofie, într-o perioadă în care, de asemenea, alți filosofi creștini (dintre care mulți erau ***gnostici***) țineau lecții în oraș (*vezi* ***Alexandria***). Și-a început studiile în Grecia și a călătorit în Italia, apoi prin Siria și Palestina, înainte de a se stabili ca filosof în Egipt. Dorința lui Clement era să evite excesele speculației gnostice, însă, cu toate acestea, a raportat creștinismul la cursul filosofiei elenistice. Și-a petrecut timpul sfătuindu-i pe creștinii bogați în privința întrebuințării cu dreaptă socotință a averii și a comportamentului social corect. Cursurile sale superioare de filosofie prezentau creștinismul ca fiind adevărata aspirație din toate tradițiile antice sapiențiale elenistice și, în acest aspect, el a fost unul dintre primii și cei mai originali filosofi creștini care au folosit teologia Logosului așa cum apare în literatura sapiențială biblică, la Filon și în a patra Evanghelie. Principalele sale lucrări alcătuiesc o trilogie: *Îndemn către greci* (*Protreptikus*), *Hristos Pedagogul* (*Paedagogus*) și *Miscelanee* (*Stromata*). Conținutul celor trei volume prezintă, într-o formă sau alta, un parcurs ascendent. În primul dorește să-i atragă pe studenți la viața filosofică. În cel de-al doilea volum apără o normă de comportament etic în armonie cu urmarea înțelepciunii, normă pentru care Iisus este cea mai bună călăuză, iar în calitate de Logos întrupat, El este moașa înțelepciunii. Ultimul volum (al cărui titlu tradus literal înseamnă „covoarele”) este un set de aforisme și învățături puse fără vreo ordine, având un caracter foarte enigmatic. Se pare că în acest volum transpare curriculumul de învățământ pe care studenții lui Clement îl

urmau pentru a accede pe căile mai înalte ale căutării esoterice. Clement a avut o puternică influență asupra câtorva dintre cei mai ***mistici*** gânditori ai tradiției creștine, dar a fost marginalizat de faptul că nu s-a regăsit în marile probleme curente ce a preocupat Biserica generațiilor ulterioare (el este ultimul mare teolog creștin care a trăit într-un mediu nesupus supravegherii atente a episcopilor). Creștinismul său este marcat de un gnosticism moderat (afirmă valoarea lumii materiale ca loc de încercare oferit de Dumnezeu pentru binele omenirii) care consideră că Dumnezeu-Tatăl atrage înapoi omenirea la comuniunea divină și la metamorfoza angelică, prin inițierea întru Fiul-Logosul. Logosul este pedagogul, păstorul sau pieptul lui Dumnezeu care dă sufletului inițiat laptele pentru alimentația psihică. Mântuirea este înțeleasă, în mare, ca urcuș cosmic la adevăr și, în acest sens, sistemul său principal despre teologia ***mântuirii*** prezintă o parte dintre trăsăturile ***eshatologiei*** creștine timpurii, o mișcare care va avea un mare efect după ce a fost preluată de ***Origen***.

---

E.F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria* (Cambridge, 1957); S.R.C. Lilla, *Clement of Alexandria* (Oxford, 1971); A. Méhat, *Études sur les Stromates de Clément d'Alexandrie* (Paris, 1966).

**Clement Romanul**
(a activat în anul 96)

Sfântul Clement, unul dintre ***Părinții apostolici***, a fost conducătorul Bisericii romane între 88-97 și este autorul unei *Epistole către Corinteni* autentice, care este o importantă mărturie despre tiparele de organizare a comunităților Bisericii primare. A fost compusă, probabil, în timpul persecuției lui Domițian și în anul 170 d.Hr., era încă citită împreună cu Epistolele pauline în Biserica Corintului. În cuprinsul acesteia, Clement pledează pentru restaurarea păcii într-o comunitate dezbinată și își manifestă sprijinul pentru conducătorii care fuseseră înlăturați. De asemenea, în secolul al IV-lea, i-a mai fost atribuită o a Doua epistolă către Corinteni. Nu este a lui, însă prezintă mare interes fiind, probabil, cea mai timpurie mărturie de omiletică creștină scrisă într-un context liturgic (are la temelie textul din Is. 54, 1). Acest text insistă mult asupra ideii preexistenței Bisericii și a nevoii de pocăință. Numele lui Clement va deveni în curând un receptacol și pentru alte lucrări din perioada Bisericii primare care se aflau în căutarea unui autor autorizat. Cea mai importantă lucrare din corpusul așa-numitei literaturi clementine sunt *Omiliile clementine* și *Considerațiile clementine*. În viziunea acestei literaturi romantice primare, Clement este văzut ca un mare teolog pe care apostolii îl trimit să vestească

învățăturile lor către Bisericile nou-înființate. Clement Romanul a fost, probabil, un sclav eliberat din clanul aristocratic al lui Flavius Clemens (*vezi* [Domițian] ***Persecuții***).

---

B. Bowe, *A Church in Crisis: Ecclesiology and Paraenesis in Clement of Rome* (Philadelphia, 1988); K.P. Donfried, *The Setting of Second Clement in Early Christianity* (Leiden, Olanda, 1974); J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* (Londra, 1890).

## Cler

Termenul „cler" este folosit pentru creștinii hirotoniți și derivă din grecescul *kleros*, cei aleși prin tragere la sorți. Termenul se afla deja în uz în secolul al II-lea. ***Tertulian*** l-a folosit (*Îndemn pentru feciorie*) pentru „laicat" (care derivă din cuvântul grec pentru „popor") și se mai găsește, de asemenea, la ***Clement din Alexandria***, ***Ipolit*** și ***Origen***, având același sens. Totodată, Tertulian este cel care vorbește (*cf. Monogamie* 12; *Îndemn către feciorie* 7) despre „ordinare [***hirotonie***]" (a intra într-un „ordin", idee derivată din concepția socială romană despre ierarhia claselor sociale) și menționează „ordinele preoțești" de episcop, preot și ***diacon*** („ordinele superioare"). Pe la sfârșitul secolului al II-lea, a apărut, de asemenea, conceptul de „ordine inferioare" sau minore, aceste slujiri fiind împărțite între lectori [/ citeți], ipodiaconi, ușieri, exorciști, acoliți și așa mai departe (*cf.* Tertulian, *Hotărâre împotriva ereticilor* 41; Ipolit, *Tradiția apostolică* 11; Ciprian, *Epistola* 7; *idem*, *Epistola* 69, 15). Corneliu, papă în secolul al III-lea, a alcătuit o listă cu clerul care slujea pe atunci la Roma: un episcop, 46 de preoți, 7 diaconi, 7 ipodiaconi, 42 de acoliți și 52 de exorciști, cititori și ușieri (Eusebiu, *Istoria bisericească* 6, 43, 11). În Biserica Răsăriteană, ordinul diaconițelor a fost mai cunoscut decât în Biserica Apuseană, cel puțin începând cu secolul al III-lea, și a durat mult mai mult decât în Apus. Majoritatea diaconițelor erau femei nemăritate, care proveneau adesea din rândul celor ***fecioarelor*** sau ***văduvelor***. Nu pot fi susținute de dovezi încercările (adeseori motivate ideologic) de a retrograda ordinul diaconițelor la nivelul unui ordin minor, având rolul de simple ajutoare la ***botezul*** femeilor. În jurul secolului al V-lea, teologii patristici încercau să găsească explicații teologice pentru termenul „cler". ***Ieronim*** afirmă că el derivă din faptul că leviții nu dețineau nici o proprietate, de vreme ce Domnul era „partea lor" (*Epistola* 52, 5). ***Augustin*** (*Comentarii la Psalmi* 67, 19) credea că termenul reprezenta o reminiscență a alegerii succesorului apostolului căzut, Iuda, amintit în Fapte 1, 26. Tragerea la sorți a unui candidat desemnat dintr-o mică listă simboliza alegerea prin voința divină (un model urmat încă de Bisericile Răsăritene în alegerea patriarhilor). Se știe sigur însă că hirotonia era întotdeauna săvârșită

prin „punerea mâinilor". *Sinoadele* din secolul al IV-lea oferă numeroase mărturii despre procesul continuu de reglementare al statului preoților; aceștia se bucurau de o deosebită cinste în perioada bizantină, beneficiind de importante avantaje sociale și financiare (scutirea de taxe instituită după domnia lui ***Constantin***). Hotărârile timpurii (precum cele amintite la I Tim. 3, 2, 12; Tit 1, 6) au fost întregite de canoanele de la Niceea, care au interzis hirotonirea celor care s-au făcut pe ei înșiși eunuci sau a noilor convertiți. ***Sclavii*** au fost ulterior excluși din cler, iar din ce în ce mai mulți și cei mutilați. Clericilor li s-a cerut să se căsătorească cuviincios (adică, cu fecioare onorabile) iar hirotonia a început să fie în mod treptat văzută drept o excludere a căsătoriei. Deși în Răsărit cei hirotoniți au putut să trăiască alături de soțiile lor, practica latină a cerut din ce în mai mult ca bărbații hirotoniți în treptele superioare să trăiască de acum înainte ca fratele cu sora, dacă erau căsătoriți, un obicei care se regăsește în practica clericală curentă a ***celibatului*** preoților catolici. În 451, ***Sinodul de la Calcedon*** a impus necesitatea deținerii unui „titlu" anterior hirotoniei (nimeni nu putea fi ordinat legitim fără să fi îndeplinit o sarcină bisericească specifică într-o comunitate anume) și a alcătuit o listă cu un număr de profesii care erau interzise preoților. În secolul al VI-lea, împăratul ***Iustinian*** a legiferat o practică ce devenise tot mai normativă (îndeosebi după secolul al V-lea), anume, toți episcopii trebuiau să fie celibi; acest fapt se regăsește în ziua de astăzi în Biserica Răsăriteană, în care doar clerul monahal poate fi hirotonit în treapta episcopală.

---

H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries* (Stanford, Calif., 1969); J.T. Lienhard, *Ministry* (Wilmington, Del., 1984).

### Comerț *vezi* Rute comerciale

### Comunicarea însușirilor

Cunoscută și sub numele de principiul „schimbului de trăsături". Termenul original grec este *antidosis idiomatum*. În cărțile de teologie occidentale este cunoscută mai mult sub denumirea sa latină, *communicatio idiomatum*. Forma latină a fost cea mai intens folosită, începând cu ***Tomosul lui Leon***, documentul oficial elaborat (după lucrările tradiționale ale lui ***Tertulian*** și ***Augustin***) de cancelaria papală la îndrumările ***papei Leon***. Acesta a trimis documentul în 449 ***Sinodului de la Efes*** pentru a reprezenta învățătura hristologică oficială a Bisericii romane. A fost respinsă de președintele sinodului, Dioscor, care era de părere că aceasta contrazice învățătura Sfântului ***Chiril al Alexandriei***, care fusese aprobată la ***Sinodul de la Efes I*** (431). Tulburarea cauzată de Sinodul de la Efes (449) a dus,

în curând, la convocarea ***Sinodului*** revizionist ***de la Calcedon***, din 451. Aici, administrația imperială a cerut ca *Tomosul lui Leon* să fie adoptat împreună cu învățăturile lui Chiril, în ciuda diferențelor lor în privința accentului pus pe abordarea conceptului de unire hristologică. În timp ce Chiril dorea să scoată în evidență unitatea organică a persoanei divine a lui Hristos care lucrează într-un trup omenesc ce a fost cu totul integrat în dumnezeire, Leon dorea să accentueze umanitatea autentică, umanitate care nu și-a pierdut niciodată coerența sa integrală, nici măcar în ridicarea sa la cer de către Domnul. *Tomosul lui Leon*, așadar, sublinia în mod deosebit pluralitatea celor „două firi", omenească și divină, care și-au continuat lucrările lor specifice sub conducerea unei singure persoane divine. Firii omenești îi aparține faptul că Iisus a plâns. Firii dumnezeiești îi aparține actul învierii din morți a lui Lazăr. Ambele acte au fost înfăptuite de aceeași persoană (divină). Hristologia chiriliană considera că aceasta este o concepție mecanică defectuoasă, dar, după Sinodul de la Efes din 431, atât ***Alexandria*** cât și Biserica ***Constantinopolului*** erau nerăbdătoare să aibă o relație armonioasă cu Roma și ambele Biserici răsăritene au fost de acord, în cele din urmă, că doctrina romană era fundamental ortodoxă prin faptul că atribuia toate actele lui Hristos unei singure persoane care era ***Logosul*** întrupat al lui Dumnezeu. Alexandrinii au fost de acord că factorul răscumpărător din hristologia lui Leon (singurul aspect din ea care părea grecilor că o distinge de bipolarismul ***nestorian*** al omului „integrat complet" asociat alături de Cuvântul lui Dumnezeu, adică două „firi separate" în locul a două firi care s-au unit) era conceptul dinamic unificator al comunicării însușirilor. *Idiomata* semnifică lucrurile care sunt „specifice sau particulare unei firi". Prin urmare, *idiomata* firii omenești ar trebui să fie mortalitatea, foamea, slăbiciunea și așa mai departe. Idiomata firii dumnezeiești ar trebui să fie nemurirea, puterea infinită etc. Cum ar putea fi cele două împăcate în persoana cea una a lui Hristos? Alexandrinii erau de mult obișnuiți să se refere la cele două *idiomata* fără vreo diferențiere între ele, ca semn al puternicului lor sprijin în favoarea hristologiei subiectului unic. Astfel, Chiril a vorbit adesea despre „pătimirile Cuvântului divin" și alte asemenea. Un stil asemănător de limbaj hristologic era, de asemenea, tradițional la ***Roma***, dar se lovea de o opoziție puternică în ***Siria***. Leon sugera că în Hristos, *idiomata* divine și omenești trebuie atribuite aceleiași persoane, Cuvântul divin Care a luat trup. În acest mod, foamea lui Hristos era un act omenesc al Cuvântului divin, așa precum mersul pe apă era un act divin al trupului Său omenesc. Astfel, comunicarea însușirilor a devenit fundamentul înțelegerii

mutuale dintre concepția hristologică bizantină și latină de mai târziu datorită viabilității schemei calcedoniene a „persoanei celei una în două firi diferite”.

---

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1, ed. a 2-a (Londra, 1975), pp. 452-453, 534-537.

**Comuniunea sfinților**

Termenul semnifică legătura spirituală, familială dintre credincioșii care trăiesc în unire colectivă și individuală cu Dumnezeu, prin mijlocirea lui Hristos. Prin urmare, este vorba de o evocare dinamică a teologiei comuniunii Bisericii (ecleziologie). Are două asocieri distincte. Prima este comuniunea sfinților care trăiesc pe pământ. Din timpurile Noului Testament, denumirea de „sfinți” va fi dată creștinilor și reprezintă o referință populară care apare în Epistolele Apostolului Pavel. Ioan, de asemenea, exprimă cel mai distinct acest sens al comuniunii când zice: „Ce am văzut și am auzit, vă vestim și vouă, ca și voi să aveți împărtășire [/ comuniune] (*koinonia*) cu noi. Iar împărtășirea noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos” (I In. 1, 3; de asemenea, *cf.* 1, 7). Cel de-al doilea aspect, înrudit, este modul în care această comuniune (sau împărtășire) se extinde dincolo de comunitatea vizibilă a celor credincioși, cuprinzându-i și pe îngeri și pe sfinții cei de dinainte de venirea lui Iisus și pe ***sfinții*** care au trecut prin moarte la comuniunea cerească. În acest sens, comuniunea sfinților desemnează conceptul sprijinului ceresc pe care creștinii îl primesc în timpul uceniciei lor. La Col. 1, 12, comuniunea-împărtășirea sfinților pe pământ este confirmată și în privința celor care au adormit: „Mulțumind cu bucurie Tatălui celui ce ne-a învrednicit pe noi să luăm parte la moștenirea sfinților, întru lumină”. Din cele mai vechi timpuri, creștinii s-au rugat cerând ajutorul îngerilor, martirilor (despre care se credea că sunt în special gata să apere pe membrii Bisericii locale pe care o părăsiseră; *cf.* Apoc. 6, 9), și mai presus de toți, ***Fecioarei Maria***, un fapt care poate fi atestat prin numeroasele reprezentări iconografice care apar din a doua jumătate a secolului al II-lea. Multe locuri de înmormântare creștine prezintă dovezi despre existența unei „aglomerații” în jurul mormântului martirului, marcând speranța primilor credincioși potrivit căreia, la învierea morților, faptul că se află în apropierea martirilor (care ar putea mijloci pentru ei) le va fi de ajutor în timpul ***Judecății***. În mod asemănător, Biserica de pe pământ a fost întotdeauna conștientă de faptul că ar trebui să pomenească și să venereze pe martiri, nu doar simbolic, ci prin nume și date specifice (instituind astfel comemorarea liturgică a execuțiilor lor). În curând, practica rugăciunii mai complexe pentru morți s-a dezvoltat în cultul martirilor ca o expresie

a faptului că această comuniune a sfinților nu era întreruptă de moarte sau restrânsă de timp sau spațiu, de vreme ce era, în primul rând și mai presus de orice, o împărtășire [/ comuniune] a învierii. Așa cum Biserica de pe pământ dorea ajutorul și rugăciunile marilor sfinți din ceruri, tot la fel se credea că rugăciunile credincioșilor pe pământ, în special dacă erau oferite în timpul liturghiei publice (când învierea secționa timpul și spațiul în adunarea pământească), putea ajuta sufletele care aveau să stea înaintea lui Dumnezeu, la judecata de după moarte. Termenul exact, „Comuniunea sfinților”, a fost elaborat pentru prima dată în scrierile latine ale lui Niceta de Remesiana, în secolul al V-lea, și a fost introdus în ultimul articol al Crezului apostolic (roman) în Apus, după începutul secolului al VI-lea. Ideea însă a fost universal prezentă în Bisericile Latină și Greacă până în perioada Reformei, când a devenit un concept foarte disputat în Apus. A continuat să fie dezvoltat în teologia bizantină, devenind modalitatea principală de a concepe Biserica drept împărtășire [/ comuniune] mistică la viața dăruitoare de nemurire a lui Iisus, o legătură de *koinonia* care a fost stabilită în timp și spațiu, dar destinată să o transceadă. Ea marchează mare parte din ecleziologia creștinismului răsăritean, impregnând un puternic caracter mistic, spre deosebire de contextul mult mai contextualizat al ecleziologiei apusene.

---

J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds* (ed. a 3-a; Londra, 1972); R.I. Benko, *The Meaning of Sanctorum Communio* (Studies in Historical Theology 3; Oxford, 1964).

**Constantin cel Mare** (cca 275-337)

Sfântul Constantin este socotit, de obicei, primul împărat roman creștin (deși, probabil, acesta a fost Filip Arabul, 244-249). Ascensiunea lui Constantin la putere a marcat simultan o schimbare extraordinară în privința destinului Bisericii, salvând-o dintr-un mediu de persecuții sporadice și adesea sălbatice și ridicând-o la statutul de religie favorizată. În decursul a șaptezeci de ani de la sprijinul oficial acordat Bisericii de Constantin, creștinismul avea să fie proclamat religia de stat a romanilor. Constantin era fiul unui general roman, Constantius Chlorus, care fusese promovat ca împărat asociat (Caesar) al lui Dioclețian pentru Imperiul Roman de Apus. Constantius a fost obligat, pentru această promovare, să renunțe la soția sa, Elena. Ea era, foarte probabil, creștină, iar originile sale modeste nu erau socotite a fi compatibile cu noua demnitate a lui Constantius. Se poate ca Elena să-l fi inițiat în creștinism pe Constantin, în perioada copilăriei. În timpul domniei fiului ei, a fost repusă în demnitatea imperială și a primit titlul de Augusta; tot în

această perioadă, a câștigat reputația de mare binefăcătoare a creștinilor. În 293, fiul lui Constantius a fost adus în capitala lui Diocleţian, Nicomidia, pentru a primi educaţia necesară (o formă de luare de ostatici). Este posibil ca aici să fi primit lecţii de retorică de la filosoful creştin ***Lactanțiu***; tot aici a luat naştere o alianţă de durată între Constantin și viitorii săi sfetnici (în special ***Osiu***, ***Eusebiu al Nicomidiei*** și ***Eusebiu al Cezareei***). Știind că împăratul Diocleţian intenţionează să nu îl ia în considerare în stabilirea succesiunii la tronul imperial, Constantin a fugit din capitală și s-a alăturat tatălui său, aflat în tabăra militară de la York, în 306. În timp ce tatăl era pe patul de moarte, armata îl va aclama pe fiul său drept Augustus și astfel a început războiul civil care va duce la ascensiunea lui Constantin la cârma ambelor părţi ale imperiului. În curând, avea să-i execute pe cei doi împăraţi rivali din Apus, Maximian (socrul său) și Maxenţiu. Constantin a susţinut (iar Lactanţiu și Eusebiu al Cezareei au popularizat această idee) că victoria asupra lui Maxenţiu în bătălia de la Podul Milvius, în ***Roma*** (312), a fost prevestită de un semn divin măreţ. A povestit cum a văzut pe cer un simbol straniu (în relatarea lui Lactanţiu este vorba de o vedenie în vis) și că a pictat acel semn pe scuturile soldaţilor înainte de bătălia decisivă. Semnul (*labarum*) era strâns înrudit cu creștinul chi–rho (primele două litere ale numelui lui Hristos) și astfel, a început asocierea publică dintre dobândirea puterii de Constantin cu actul de binecuvântare a „noului zeu", Iisus. Dezbaterile îndelungate asupra vedeniei lui Constantin (și rolul său în lucrările apologetice ale secolului al IV-lea despre ascensiunea Bisericii) au distras comentatorii de la realitatea faptului că aproape toţi împăraţii romani se așteptau să primească înainte de bătălie sugestii divine și nu este ceva cu totul ieșit din comun ca împăratul Constantin să vorbească folosind astfel de termeni în calitate de *summus pontifex*. Se povestește că, înainte de aceste evenimente, i s-a arătat în Galia zeul Apolo și, multă vreme după alianța sa publică cu creștinii, Constantin și-a reprezentat pe monezi simbolul său divin favorit, Soarele neînvins. Așadar, propria religiozitate se afla în centrul politicii sale dar, în același timp, era specifică sincretismului religios al Antichităţii târzii, în cazul său, cultul soarelui și (din ce în ce mai pronunţat) al creștinismului. Opiniile sale religioase erau, în general, centrate pe realizarea unui consens moralist monoteist în propriul imperiu. Fără îndoială, când Constantin l-a învins în 324 pe Licinius – ultimul său rival, împăratul Imperiului de Răsărit, a crezut că voinţa divină l-a ridicat la statutul de singur conducător drept răsplată pentru urmarea neabătută a monoteismului. Râuri de cerneală au curs, dezbătând dacă

Constantin s-a folosit de Biserică sau Biserica s-a folosit de Constantin și, fără îndoială, amândouă supozițiile sunt adevărate. Pe la mijlocul secolului al III-lea, creștinii erau o forță în imperiu, rezistând tuturor încercărilor imperiale de a le împiedica ascensiunea. În 306, Constantin a acordat creștinilor statutul de protejați pe teritoriile aflate sub stăpânirea sa și, în 313, l-a convins pe co-împăratul Licinius (Edictul de la Milan) să redea creștinilor proprietățile pierdute în timpul persecuțiilor. Mitul că Biserica a fost abundent înzestrată în acea perioadă maschează faptul că restaurația nu a putut reda ceea ce fusese pierdut; însă, cu siguranță, oferirea de daune compensatorii (și acordarea a tot mai multe scutiri de taxe) a reprezentat începutul drumului prin care Biserica va deveni o mare corporație deținătoare de terenuri și proprietăți, această dezvoltare asigurându-i o permanentă influență politică în chestiunile politico-administrative de mai târziu ale imperiului. Curând după înfrângerea lui Licinius, din 324, Constantin a început să construiască o nouă capitală pentru imperiul lumii, o nouă Romă, care a fost numită ***Constantinopol***, în 330. Orașul va deveni în scurt timp centrul politicii creștine din Răsărit. La începutul anului 314, Constantin a primit un apel din partea episcopilor ***nord-africani*** preocupați de efectele dezbinătoare ale schismei ***donatiste***. La început, a intervenit personal, apoi, a înaintat cazul unui tribunal condus de episcopul Romei, în calitate de legat imperial, și, în cele din urmă (când și-a dat seama cât de distrugători erau), a intervenit din nou personal. Astfel a început un lung șir de împărați creștini care au intervenit în politica și chestiunile Bisericii. Ierarhii acelei vremi au deviat dorința împăratului de a interveni în mod absolut prin accentuarea importanței practicii lor tradiționale de a convoca sinoade episcopale. După cucerirea teritoriilor răsăritene, Constantin s-a hotărât, pe de-o parte, să folosească Biserica precum o infrastructură principală de guvernare și, pe de altă parte, să amelioreze efectele dezastruoase ai anilor de ***persecuții*** care dăduseră naștere la disensiuni, dar nu reușiseră să distrugă consensul creștin. Era preocupat, în special, să pună capăt controversei ***ariene*** și, prin urmare, a convocat în 325 un sinod „universal" (ecumenic) la palatul său de la ***Niceea***. Aici, a urmat sfatul episcopului ***Osiu*** al Cordobei și a impus un amendament credal pentru a forma un consens în jurul hristologiei lui ***homoousion***, pronunțându-se împotriva lui Arie. În curând, Constantin a ajuns la concluzia că credința niceeană nu poate realiza un consens suficient de mare și, treptat, a abandonat-o în favoarea unei politici „arianizante", fiind orientat în acest sens de Eusebiu al Nicomidiei. Urmașii săi au urmat această

tendință până aproape de sfârșitul secolului al IV-lea. Mutarea capitalei la Constantinopol a permis dezvoltarea unui centru politic mult mai centrat pe creștinism (așa cum Roma nu ar fi putut niciodată fi) și, în procesul de înfrumusețare a orașului, Constantin a luat cele mai impresionante statui de cult din întreaga lume antică și le-a așezat în stradă – o interesantă politică de secularizare a obiectelor cultice păgâne. Constantin a poruncit să i se ridice Biserica mausoleu închinată Sfinților Apostoli și se pare că a fost îngropat în sarcofagul central, înconjurat de doisprezece morminte îmbrăcate în porfiră, care îi simbolizează pe Apostoli, lucru care sugerează posibilitatea ca el să se fi considerat pe sine un nou Logos sau Iso-Hristos. Retorii Bisericii i-au închinat cu bucurie laude, preamărindu-l pe împăratul creștin drept „episcopul celor din afara Bisericii", dar, în același timp, au deconstruit pretențiile sale, dăruindu-i doar titlul de „al treisprezecelea apostol", ștergând astfel din documente „teologiile" care făceau referire la propria persoană. Pe patul de moarte, a primit botezul din mâinile lui Eusebiu al Nicomidiei și a părăsit această viață în 337, în stilul său ambivalent tipic: era îmbrăcat în robe albe – îmbrăcămintea tradițională atât a noilor botezați, cât și a împăraților păgâni ai Romei, care dobândeau apoteoza. Viața sa a dat naștere Bizanțului creștin și, fără îndoială, a marcat un moment de cotitură, inaugurând politici care vor marca și forma Biserica pentru secolele viitoare.

---

T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, Mass., 1981); A.H.M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe* (ed. retipărită; Toronto, 1985); H.A. Drake, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance* (Baltimore, 2000); O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions* (Londra, 1949); E. Ferguson, *Early Christians Speak* (Abilene, Tex., 1987), pp. 23-32; O.D. Watkins, *A History of Penance* (2 vol.; Londra, 1920).

### Constantinopol

După câștigarea controlului absolut asupra Imperiului Roman, în urma războiului civil din 324, ***Constantin cel Mare*** a marcat această victorie prin întemeierea unui oraș care avea să-i poarte numele. De multă vreme, deja, centrul administrativ al imperiului a fost mutat tot mai mult către est. Conștient de punctele slabe ale poziției strategice a ***Romei*** și de ostilitatea adâncă față de conducerea acesteia, care era adânc înrădăcinată aici în aristocrația păgână tradițională, Constantin a învestit această nouă ctitorie cu o importanță strategică și dinastică ce a permis Constantinopolului să devină, în scurt timp, capitala dominantă a imperiului încreștinat de curând. Rolul său de mare oraș creștin, aflat la porțile Europei și Asiei, între slavi

și semiți, i-au dat încă de la început un rol extraordinar de influent în răspândirea ideilor în întreaga lume creștină. Constantin a condus ceremonia de întemeiere, pe 4 noiembrie 324. Ca loc de întemeiere a fost aleasă colonia Byzantium (de unde derivă adjectivul „bizantin"), foarte atrăgătoare datorită poziției geografice impozante a orașului, capacității ridicate de apărare și a excelentului său potențial în calitate de port comercial. Programul arhitectural constantinian a favorizat înălțarea de biserici creștine. Deja în anul 328, zidurile singurei laturi a orașului expusă atacurilor de pe uscat încadrau aproape opt kilometri pătrați, iar în 330, împăratul a condus ceremonia de consacrare. Pentru a glorifica noua sa capitală, Constantin a rechiziționat cel mai măreț complex statuar sacru și secular al lumii antice, obligându-l pe ***Ieronim*** să facă următoarea remarcă tăioasă: „Constantinopolul inaugurat: lumea întreagă despuiată". Așezarea în stradă a acelor opere de artă prestigioase poate fi interpretată ca una dintre primele încercări de desacralizare a vechii religii, un program care va continua cu înverșunare și în timpul succesorilor creștini ai lui Constantin. Perioada de început a Constantinopolului ca centru ecleziastic nu a fost de bun augur. A fost dominat de alte centre ecleziastice mai importante precum ***Alexandria*** și Efes, la sud și ***Antiohia***, la nord. În timpul crizei ***ariene***, s-a aliat cu facțiunile antiniceene și, în perioada lui Teodosie, aproape toate bisericile sale au trebuit să fie recucerite cu forța de armată și redate micuței facțiuni niceene aflată sub conducerea lui ***Grigorie din Nazianz***. În ***canoanele Sinodului de la Constantinopol I*** din 381, au fost făcute primele eforturi pentru a asigura independența orașului față de Alexandria și Roma, care concurau în încercarea de a-l controla. Pe la începutul secolului al V-lea, scaunul Constantinopolului își sporise puterea în urma asocierii cu curtea imperială și, pe vremea harismaticului său episcop, ***Ioan Hrisostom***, a fost răsplătit cu un întins teritoriu care cuprindea cea mai mare parte a Asiei Mici. Ruinarea politică a lui Hrisostom a fost orchestrată, în parte, de sinoadele provinciale care se opuneau pretențiilor sale de a extinde jurisdicția Constantinopolului. De abia la sfârșitul secolului al V-lea și în secolul al VI-lea, a reușit să se impună Constantinopolul drept centrul ecleziastic absolut al Răsăritului, în dezavantajul Alexandriei și spre constanta nemulțumire explicită a Romei. La ***Sinodul de la Calcedon*** din 451, la *Acte* a fost adăugat canonul 28, ambiguu formulat, prin care era conferită orașului întâietate, după Roma. Constantinopolul l-a interpretat în sensul unei parități în calitate de urmaș al Romei, în timp ce Roma l-a acceptat cu greu ca stabilind o subordonare imediată. Aici se află semințele unei dispute viitoare și

mai amare dintre Biserici și, în cele din urmă, sursa schismei dintre Bisericile Apuseană și Răsăriteană. În secolul al VI-lea, episcopii orașului imperial au pretins titlul de „patriarhi ecumenici", adică episcopi conducători ai „lumii civilizate (romane)". Pretenția a fost susținută pe baza conceptului că puterea jurisdicțională a Bisericii ar trebui să reflecte diviziunile civile imperiale ale administrației, un principiu al guvernării Bisericii Răsăritene, în vigoare de pe timpul lui Valens, din secolul al IV-lea. Orașul s-a bucurat de beneficiile revenirii imperiului din secolul al VI-lea, sub domnia lui ***Iustinian***. A urmat o măreață etapă de noi construcții, incluzând și bisericile care au supraviețuit până în zilele noastre, Sfânta Sofia, Sfânta Irina, Sfinții Serghie și Vah [/ Sergius și Bacchus]. Pe atunci, Sfânta Sofia era cea mai mare catedrală din lume dar și astăzi, așa cum este ea, dezgolită, evocă remarcabil gloria pierdută a Bizanțului. După domnia lui Iustinian, finanțele și stabilitatea politică a imperiului au intrat într-o lungă iarnă. Constantinopolul a rămas centrul tuturor chestiunilor bisericești însă, pe măsură ce Imperiul bizantin pierdea controlul asupra teritoriilor, rolul orașului a fost amplificat chiar și mai mult. Fără îndoială, Constantinopolul a fost centrul vieții monahale în Biserica Răsăriteană și chiar și stâlpnicii și-au ridicat stâlpii lor aici și au avut adepți din rândul aristocrației, care era gata să-i protejeze și să-i ocrotească pe cei care aveau reputația de sfinți. Mulți dintre episcopii și patriarhii orașului din perioada patristică au fost mințile cele mai luminate ale epocii, în special ***Grigorie din Nazianz***, Ioan Hrisostom, ***Nestorie***, ***Proclus al Constantinopolului*** și ***Flavian***. Mănăstirile care au fost întemeiate în secolul al IV-lea, în întinsul teritoriu din suburbiile orașului au fost absorbite, cu trecerea timpului, în orașul propriu-zis și numeroșii monahi teologi adunați aici au sporit vitalitatea teologică a capitalei. Până în secolul al VI-lea existau deja aproximativ optzeci și cinci de mănăstiri în oraș, unele fiind specializate în arta manuscriselor (precum Mănăstirea Studion), iar altele ofereau asistență medicală locuitorilor orașului. Se crede că scrierea minusculă a manuscriselor a luat naștere la Studion, în secolul al IX-lea, aceasta făcând transcrierea mai ieftină și facilitând transmiterea textelor atât creștine, cât și clasice către generațiile de mai târziu. Rolul Constantinopolului în transmiterea moștenirii Antichității clasice nu poate fi supraestimat. Începând cu sfârșitul secolului al IV-lea, orașul a fost locul marilor controverse hristologice care au format agendele Sinoadelor ecumenice, inclusiv al celui de-al șaptelea Sinod ecumenic (***Niceea II***), care a fost convocat pentru a formula un răspuns teologic împotriva ***iconoclaștilor*** curții imperiale. Prezența puternicei partidei

monastice în capitală, alături de personalul clerical al Marii Biserici adunat în jurul patriarhului și al curții imperiale, a creat sinteza vitală dintre modelele monastice de ***rugăciune*** și splendida liturghie imperială care avea să dea forma caracteristică slujbelor liturgice ale Bisericii Răsăritene.

D. Buckton, ed., *Byzantium: Treasures of Byzantine Art and Culture* (Londra, 1994); G. Every, *The Byzantine Patriarchate 451-1204* (Londra, 1962); P. Hetherington, *Byzantium: City of Gold, City of Faith* (Londra, 1983); R. Janin, *Les Églises et les Monastères de Constantinople* (Paris, 1953); R. Krautheimer, *Three Christian Capitals* (Berkeley, Calif., 1983).

**Constituțiile apostolice**

Scrisă probabil de un teolog ***arian*** la sfârșitul secolului al IV-lea, *Constituțiile apostolice* reprezintă o colecție bazată pe multe materiale mai vechi, în special pe trei rânduieli bisericești anterioare, de care se folosește copios (*Didahia*, *Didascalia* și *Diataxeis a Sfinților Apostoli* – ultima fiind o versiune a ***Tradiției apostolice*** a lui ***Ipolit***). Cartea oferă numeroase instrucțiuni cu privire la chestiuni liturgice, dintre care cele mai importante sunt ceremoniile de ***hirotonire***, formele ***euharistice*** corecte și ritualul ***botezului*** (trei versiuni). Deși informațiile sale liturgice prezintă mare interes (cartea conține un citat extins din liturghia antiohiană timpurie), nu este în general considerată drept o sursă sigură pentru practica Bisericii din secolul al IV-lea. Oferă numeroase sfaturi pastorale în privința ajutorului pe care Biserica îl oferă ***văduvelor*** și orfanilor și pledează pentru ***rugăciune*** și ***milostenie***. Este încurajată împăcarea și iertarea penitenților. La sfârșitul listei de canoane (sunt în număr de optzeci și cinci, cunoscute distinct drept *Canoanele apostolice*), la Canonul 85 se oferă lista cărților scripturistice acceptate, listă care este aproape exact aceeași cu cea aflată azi în uz (***canonul Scripturii***), cu excepția faptului că aici nu este acceptată cartea Apocalipsei, iar *Constituțiile apostolice* fac parte din canon. Sinodul Trullan din 692 a recunoscut primul elemente ariene evidente în această carte, dar a crezut în originea sa apostolică autoproclamată, conchizând că un interpolator arian trebuie să fi operat modificări în text. Sinodul a cenzurat textul, dar a proclamat apostolice vechile sale canoane și astfel, ele au supraviețuit ca normative în tradiția canonică. În zilele noastre, întreaga lucrare este considerată, în general, ca fiind în întregime produsul unui pseudo-epigraf (unii îl menționează pe Iulian, episcopul anomeu al Ciliciei), care a întrebuințat materiale vechi, interpolate cu propriile sale învățături.

*The Apostolic Constitutions*, J. Donaldson, trad., ANCL, vol. 17, partea a 2-a (1870); de asemenea în ANF vol. 7 (1886), pp. 385-505; D.A. Fiensy,

*Prayers Alleged to be Jewish: An Examination of the Constitutiones Apostolicae* (BJS 65; Decatur, 1985); C.H. Turner, „Notes on the Apostolic Constitutions", *JTS* 16 (1915), pp. 54-61, 523-538.

## Controversa celor Trei Capitole
(secolul al VI-lea)

Cele Trei Capitole erau texte scrise de teologi de seamă sirieni, reprezentanți ai teologiei „celor două firi": ***Teodor al Mopsuestiei***, ***Teodoret al Cirului*** și ***Ibas al Edesei***. Fiecare în parte era un oponent vehement al hristologiei „unei singure firi" propovăduite de ***Chiril al Alexandriei***, care învinsese la ***Sinoadele de la Efes*** (431, 449) și într-o formă moderată la ***Sinodul de la Constantinopol II*** (553). După ce ***Sinodul de la Efes I*** (431) s-a încheiat, Chiril și-a dat seama că prin condamnarea lui ***Nestorie*** nu obținuse mai nimic, deoarece întregul patriarhat siriac părea să împărtășească ideile acestuia despre dualitatea firilor în Hristos (ceva ce el socotea în mod greșit că ar fi o mărturisire a unei duble subiectivități în Hristos – erezia lui Nestorie). Prin contrast, sirienii priveau insistența sa pe o singură personalitate a lui Hristos ca o susținere a ideii că Hristos are doar o singură ***fire*** (aparent un hibrid de ființă divină și umană). În această privință, și ei se înșelau, astfel că nici o școală nu era ceea ce susținea cealaltă, însă confuzia provocată de terminologia imprecisă și instabilă împiedicau o comunicare deschisă, pe lângă faptul că simultan se reglau multe conturi politice în timpul disputei. După 431, Chiril și-a îndreptat energiile către combaterea tradiției siriace mai ample reprezentate de „marii învățători" decedați, Teodor și ***Diodor***. Teodoret și Ibas și-au asumat și ei sarcina de a-l denigra pe Chiril. După ani de confuzie hristologică și de diviziune în Biserica Răsăriteană, împăratul ***Iustinian*** a crezut că o reconciliere între monofiziții moderați (puternic influențați de Chiril) și de calcedonienii răsăriteni (și ei puternic influențați tot de Chiril) putea avea loc doar prin denunțarea simbolică a oponenților sirieni (acum morți) ai lui Chiril. El a dat un edict hristologic în acest sens, în 543-544 (confirmat la sinodul din 553). Această politică a înstrăinat Roma, care a văzut în ea o încercare deghizată de a reduce semnificația controversatului ***Sinod de la Calcedon*** (451), așa încât nu s-a obținut reconcilierea ce fusese intenționată. Cu toate acestea, scrierile (capitolele) celor trei au fost folosite ca dovadă pentru a le anatemiza persoanele, urmarea fiind înstrăinarea profundă a multor segmente din Biserica siriacă și grăbirea despărțirii sale treptate de lumea creștină.

---

W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge, 1972), 274-82.

### Controversa cvartodecimană

Cuvântul derivă dintr-un termen latin care înseamnă „al patrusprezecelea" și se referă la obiceiul anumitor vechi Biserici de a urma calendarul liturgic evreiesc și de a ține Paștele creștin în ziua a patrusprezecea a lunii Nisan, indiferent în ce zi din săptămână pica aceasta. Majoritatea celorlalte Biserici din perioada timpurie rezervaseră sărbătorirea Paștelui pentru duminica imediat următoare datei Paștelui iudaic. Către secolul al II-lea, disparitatea practicilor liturgice ajunsese o problemă recunoscută internațional, iar Bisericile din Asia Mică erau anume preocupate să apere propria lor practică de a ține cea de-a patrusprezecea zi, în ciuda presiunii din partea celorlalte comunități de a se ralia la sărbătorirea Paștelui în ziua de duminică. Atunci când a vizitat ***Roma***, în 155, ***Policarp***, episcopul Smyrnei, a încercat să-i facă pe romani să se conformeze obiceiului din Asia Mică, dar papa Anicet, felicitându-l pe Policarp pentru vechimea obiceiului său, a declinat invitația. În decursul generației următoare, Roma a hotărât că trebuie să ia inițiativa în susținerea unei mai mari uniformități în ce privește sărbătorirea Paștelui, așa încât papa Victor (189-198) a convocat un sinod de episcopi pentru a discuta problema, iar apoi l-a amenințat pe Policrat, episcopul Efesului, că, dacă biserica acestuia nu își schimbă practica, vor înceta să fie în comuniune cu ei. ***Irineu al Lyonului*** a protestat împotriva durității acestei măsuri (Eusebiu, *Istoria Bisericească*, 5, 23-25), iar Biserica din Asia își va mai păstra obiceiul multă vreme. În secolul al V-lea încă mai exista o sectă a cvartodecimanilor în Asia Mică, deși în această etapă ea era organizată ca o comunitate separată, schismatică. Subiectul este socotit de interes nu doar pentru că dezvăluie instaurarea modelului de călăuzire a Bisericilor și de stabilire a calendarului liturgic prin sinoade episcopale, ci și pentru lumina pe care o aruncă asupra nașterii sentimentului, la Roma, că papalitatea avea o răspundere specială pentru ordinea bisericească internațională.

---

F.E. Brightman, „The Quatordecimans Question", *JTS* 25 (1923-1924), pp. 250-270; C.W. Dugmore, „A Note on the Quatordecimans", *SP* 4; *TU* 79 (1961), pp. 411-421; T.J. Talley, *The Origins of the Liturgical Year* (New York, 1986), pp. 5-33.

### Crezuri

Termenul derivă din latinescul credo, „eu cred", cu care începea, de obicei, recitarea oficială a adevărurilor pe care credinciosul le accepta și le mărturisea. Crezurile au avut inițial rolul unor scurte declarații de credință. Mai multe protocrezuri din perioada primară au fost încorporate în ultimele părți ale Noului Testament, ca imnuri

și rugăciuni confesionale scurte, având, în principal, o natură ***hristologică*** (*cf.* Filip. 2, 6-11; Col. 1, 15-20; I Tim. 3, 16). În secolul al II-lea, conflictele crescânde din comunitățile creștine, în contextul crizei gnostice, au făcut ca episcopii creștini să devină mai precauți în privința a ce credeau cu adevărat noii convertiți despre adevărurile fundamentale. Au fost instituite perioade de instruire catehetică, cu declarații de credință cerute din ce în ce mai mult candidaților la ***botez***. Acestea începeau cu mărturisirea că Unul Dumnezeu și Tatăl era Făcătorul cerului și pământului (lepădându-se, astfel, de ***gnosticism***) și mărturiseau faptele principale ale răscumpărării care a fost dată prin pogorârea Fiului lui Dumnezeu la slujire pământească, Pătimire, Înviere, preaslăvire și, în cele din urmă, reîntoarcerea pentru a judeca lumea. Declarația de credință în ***Duhul Sfânt*** era de asemenea inclusă, afirmând, de cele mai multe ori, că Dumnezeiescul Duh a insuflat întreaga Scriptură (lepădându-se, astfel, de ***marcioniții*** și gnosticii care atacau acest principiu). Alte clauze credale (precum credința în operativitatea unică a botezului, în sfințenia Bisericii și în Înviere) au fost, de asemenea, introduse în secolul al III-lea. Crezurile au trecut printr-o perioadă de intensă dezvoltare în secolul al IV-lea, pe măsură ce erau tot mai mult folosite ca „norme de credință" tradiționale în timpuri de criză doctrinară. Fiindcă, de obicei, ele erau foarte generale, adeseori au fost rescrise pentru a le face adecvate problemelor contemporane. Un exemplu important este extinderea crezului baptismal al Bisericii din Ierusalim, care va deveni crezul dogmatic de la Niceea sau chiar extinderea Crezului niceean la ***Sinodul de la Constantinopol I*** (381) pentru a clarifica dumnezeirea Duhului Sfânt ca ***ipostas*** în cadrul ***Treimii***. Înainte de secolul al IV-lea, au existat multe varietăți de crezuri locale. După această perioadă, Crezul apostolic (în Apus) și Crezul niceo-constantinopolitan (în Răsărit) au devenit singurele folosite la botezuri. Biserica Apuseană, de asemenea, a favorizat mult Crezul atanasian (*Quicunque Vult*), care rezuma credința hristologică și trinitară. După secolul al V-lea, crezul a fost introdus în liturghia răsăriteană, unde este recitat până astăzi la fiecare euharistie. La începutul secolului al XI-lea, practica a fost introdusă, de asemenea, la Roma și răspândită în Bisericile apusene în timpul Evului Mediu.

---

J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds* (Londra, 1950); P. Schaff, *The Creeds of Christendom* (New York, 1877).

### Cruce

Crucea este unul dintre simbolurile universale cele mai puternice ale religiei creștine, fiind instrumentul pe care Iisus a fost executat de autoritățile romane.

Fascinația creștină pentru Cruce este atestată de la începutul proclamării ***kerygmei***. În relatările despre Patimă, se poate observa o descriere clară și sobră a executării lui Iisus, de o brutală nonșalanță, știind că răstignirea era cea mai temută moarte, rezervată doar ***sclavilor*** și rebelilor. Relatările despre Patimă sunt centrate nu atât de mult pe chinurile de pe cruce (sau pe alte pedepse suferite în timpul Pătimirii), cât, permanent, pe statornicia lui Iisus, Care devine astfel un model pentru ***martiri***. La început, teologia creștină dovedește îndeosebi un sentiment de uimire îngrozită că puterile răului au putut să se poarte într-un asemenea mod cu Domnul (Fapte 2, 22-35). Dar accentul a fost decisiv pus pe faptul că slăvirea de către Dumnezeu a slujitorului Său, Iisus, a cântărit mai greu decât dezonoarea pe care au încercat să o provoace puterile întunericului. În discursul său în fața locuitorilor Ierusalimului, Petru rezumă aceasta în cuvintele: „Dumnezeu, pe Acest Iisus pe Care voi L-ați răstignit, L-a făcut Domn și Hristos" (Fapte 2, 36). Este pusă în contrast ideea umilinței (Crucea) și cea a preaslăvirii lui Iisus de către Dumnezeu (pentru credincioșia Sa, atât de puternică încât Și-a asumat Crucea), așa cum se poate vedea în vechiul imn pe care Pavel îl citează (Filip. 2, 6-11), ca și în îmbinarea ideilor de urcare (*anabasis*) și coborâre (*katabasis*) care structurează teologia despre Răstignire și preaslăvire a celei de-a patra Evanghelii (*cf.* In 3. 13-15). Pavel a făcut un pas decisiv atunci când a transformat crucea din afront, care poate fi repede motivat, în taina credinței și iubirii lui Dumnezeu, care trebuie prețuită (Gal. 6, 14), fiindcă are un rol pivotal. În uzul creștin, crucea se transformă dintr-un obiect al batjocurii, într-un legământ sacrificial de reconciliere (Ef. 2, 16; Col. 1, 20; Evr. 12, 2). La primii ***apologeți*** și ***Părinți apostolici***, crucea este rareori menționată (*cf.* ***Ignatie al Antiohiei***, *Către efeseni* 9, 1; 18, 1; *Către tralieni* 11, 2; *Către filadelfieni* 8, 2). Dar evlavia populară față de ea ca simbol puternic al victoriei creștine asupra puterilor acestei lumi era în creștere, așa cum se poate vedea odată cu apariția, în secolul al II-lea, a monogramei în formă de cruce *fos-zoe* (lumină și viață prin cruce). După sfințirea noii bazilici Anastasis la Ierusalim (în 335, pe vremea lui ***Constantin***), prin care s-a marcat locul morții și Învierii lui Hristos, evlavia față de cruce a căpătat un nou avânt, răspândindu-se în toată lumea. Deși sunt atestate inscripții pe cruci datând de la mijlocul secolului al II-lea, apariția crucii ca cifru creștin a devenit un lucru tot mai des întâlnit după era constantiniană. În 395, ***Ambrozie al Milanului*** povestește cum Elena, mama lui ***Constantin***, a descoperit adevărata Cruce a lui Iisus. ***Chiril al Ierusalimului***, de asemenea, atestă descoperirea ei (fără să amintească de Elena) în timpul domniei lui Constantin.

„Aflarea" (sau găsirea) crucii în zona Calvarului trebuie, probabil, asociată cu săpăturile efectuate pe locul unde avea să se ridice biserica Anastasis (*vezi* ***Ierusalim***). Egeria, în relatarea sa despre vizita la Ierusalim în 380, amintește de ceremonia complexă a venerării crucii care se practica aici. Versiunea tradițională a aflării Crucii relatează cum Crucea cea adevărată a fost găsită în carieră împreună cu rămășițe ale altor cruci, iar episcopul local a așezat un paralitic pe fiecare din ele pentru a vedea care îl vindecă. La început, Aflarea Crucii era sărbătorită doar local, la Ierusalim (și apoi în întregul Răsărit), pe data de 14 septembrie. Aceeași dată a fost aleasă mai târziu pentru a sărbători Înălțarea Crucii, care marchează readucerea de către împăratul Heraclie (în primăvara lui 629) a rămășițelor adevăratei Cruci în biserica din Ierusalim, după ce le-a recapturat de la perșii care le luaseră ca pradă de război, în 614. Heraclie a profitat de ocazie pentru a duce multe rămășițe din Sfânta Cruce la ***Constantinopol***, de unde au fost trimise la ***Roma*** și în alte scaune importante ca daruri apreciate de împărații creștini. De asemenea, Pontiful roman a pretins că însuși Constantin dăduse Bazilicii din Santa Croce in Gerusalemme relicve ale Crucii și Pătimirii, unde încă sunt venerate și astăzi. ***Arta*** creștină a dezvoltat mult tema crucii și numeroase tipuri sunt încă în uz. De exemplu, crucea latină este mai mare în lungime decât brațele sale, în timp ce crucea greacă este o cruce în pătrat, aceasta fiind forma dominantă în toate bisericile bizantine. Crucifixul (reprezentarea trupului lui Hristos pe Cruce) a fost dezvoltat mai mult în Apus, decât în Răsărit. Biserica bizantină Îl pictează pe Hristos răstignit într-o formă sinuoasă (amintind de înălțarea de către Moise a șarpelui pe toiag, precum în Ioan 3) și ca Răscumpărător plin de liniște dumnezeiască. De obicei, crucile bizantine de biserică făcute din metal nu au și trupul Mântuitorului reprezentat pe ele. Datorită evlaviei crescânde față de Pătimirile lui Iisus și un sentiment reînnoit al dorinței de a empatiza cu ele, au fost introduse în Biserică Apuseană medievală forme ale crucifixului care Îl reprezintă realist pe Iisus în suferință pe Cruce. De Fleury a demonstrat falsitatea vechii ironii care afirma că toate relicvele Sfintei Cruci puse împreună ar fi de ajuns pentru a fi construită o corabie de lemn; acesta a estimat matematic că toate fragmentele care supraviețuiesc până în ziua de astăzi formează o treime din întregul corp al unei cruci romane. Fragmentele Crucii, oriunde ar fi așezate în biserici, sunt, de obicei, venerate în mod deosebit la slujbele din Vinerea Mare.

---

J.W. Drijvers, *Helena Augusta: the Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross* (Leiden, Olanda, 1991); R. de Fleury,

*Mémoire sur les instruments de la Passion* (Paris, 1870); A. Frolow, *La Relique de la Vraie Croix: Recherches sur la développment d'une culte* (Archives de L'Orient 7; Paris, 1961); G. de Jerphanion, *La représentation de la Croix et du Crucifix aux origines de l'art chrétien* (Paris, 1930).

**Cvartodecimani** [/Quartodecimani] *vezi* **Controversa cvartodecimană**

# D

## **Damasus al Romei** (cca 304-384)

Damasus, unul dintre diaconii de frunte ai ***Romei***, a devenit papă în 366, după o alegere violent contestată. Revoltele publice de la începutul păstoririi sale nu au fost soluționate decât prin intervenția imperială, când Valentinian I l-a recunoscut pe Damasus ca episcop. Scandalul este un indiciu interesant despre cât de important și de puternic devenise pe atunci oficiul de episcop al Romei. Damasus s-a folosit de acesta din plin, stabilind norma ortodoxiei doctrinale ***niceene*** atât la Roma, cât și în lumea întreagă. A făcut apel frecvent la legislația imperială pentru a-și susține hotărârile sinodale. În 382, a prezidat un sinod la Roma, unde s-a stabilit un canon oficial al cărților recunoscute din Biblie și, totodată, l-a însărcinat pe ***Ieronim*** să facă o traducere a Scripturii în latină, „Vulgata", a cărei realizare va avea o influență imensă în lumea latină. Damasus a acționat cu sârguință pentru a ordona arhivele Bisericii Romane și a restaura străvechile sale monumente și morminte ale ***martirilor***. A fost unul dintre cei care au așezat fundațiile unui sens sporit al oficiului și importanței papalității (stabilind titulatura de „Scaun Apostolic" pentru Roma). Intervențiile sale în chestiunile Bisericii Răsăritene au fost mai puțin fericite. Pe ***Vasile al Cezareei*** l-a privit cu multă suspiciune și a refuzat să recunoască legitimitatea lui ***Grigorie din Nazianz*** ca episcop al ***Constantinopolului***. Prin sprijinul arătat față de pretențiile lui Paulin (împotriva lui ***Meletie al Antiohiei***), Damasus a sporit confuzia teologilor ***neoniceeni*** de frunte din Răsărit. *Tomosul lui Damasus* este rezumatul ortodoxiei ***trinitare*** și ***hristologice*** pe care Damasus dorea ca Paulin să o instituie în Răsărit (anatemizându-i pe ***apolinariști*** și pe ***pnevmatomahi***) și prefigurează un stil al intervențiilor ulterioare din partea Romei, nu îl ultimul rând, al *Tomosului lui Leon* la ***Sinodul de la Calcedon*** (451). Atunci când ***Teodosie*** a preluat puterea imperială în 380, a decretat că credința lui Damasus al Romei și Petru al Alexandriei (Crezul niceean) va fi din acel moment ortodoxia oficială a imperiului.

---

M.A. Norton, „Papa Damasus", în J. Marique, ed., *Leaders of Iberian Christianity* (Boston, 1962), pp. 13-80; J. Taylor, „St. Basil the Great and Pope St. Damasus I", *DR* 91 (1973), pp. 186-203, 262-274.

## **Deșert**

Primele paradigme biblice întrebuințate de creștini sugerau că deșertul era, în primul rând, locul în care Israel s-a răzvrătit împotriva lui Dumnezeu. Nimeni dintre cei care au străbătut deșertul nu a mai intrat în Țara Făgăduinței (*cf.* Num. 14, 22). A devenit

un simbol al sterilității și păcatului, prin urmare, o imagine care (în special în Egipt) a fost confirmată de religia lui Isis care considera că regiunile deșertice sunt locuite de Set, dușmanul zeilor și al oamenilor. Atunci când Iisus Se retrage în pustie după Botezul Său (Mt. 4, 1), deșertul devine, mai presus de orice, locul unde Se luptă cu Satana și este ispitit din nou, precum odinioară Israel. Există câteva rezonanțe în Scriptură care sugerează că deșertul era, de asemenea, și locul unde Dumnezeu Își dezvăluia tainele celor iubiți ai Săi. La Osea, deșertul este locul pe care Dumnezeu i-l reamintește lui Israel cel rătăcitor pentru ca acesta să-și înnoiască iubirea sa (Os. 2, 14 ș.u.); după retragerea sa în muntele din deșert, Ilie aude vocea lui Dumnezeu vorbindu-i în adiere de vânt lin (III Reg. 19, 20). Tot în deșert Își duce Iisus ucenicii pentru a-i odihni după un ostenitor tur misionar (Mt. 20, 17; Mc. 6, 31). Însă, după secolul al IV-lea, când mișcarea ascetică a înflorit în regiunile deșertice din Egipt, Siria și Palestina, deșertul a devenit un nou simbol al paradisului regăsit. În lucrarea sa *Viața lui Antonie*, ***Atanasie*** a trasat multe paralele între viața monahicească din deșert ca *mimesis* al Evangheliei. Așadar, deșertul a devenit în mod special locul în care asceții imitau nevoința Domnului (*Viața lui Antonie* 47 ș.u.). Acei pustnici care dobândiseră asemănarea cu Hristos (cunoscuți în general ca Părinți și Maici ai Deșertului – Avve și Amme; *vezi* ***Antonie***, ***Macarie Alexandrinul***, ***Singlitichia***) erau precum primii părinți nevinovați care au trăit în armonie cu lumea: prin urmare, au început să fie consemnate multe istorii despre pustnicii care aveau de-a face cu animale sălbatice (*cf.* ***Chiril din Schitopolis***, *Viața lui Eutimie* 23, 4; ***Grigorie cel Mare***, *Dialoguri* 1, 3). *Viața Apostolului Pavel Pustnicul* a lui Ieronim a pictat o viziune idealizată în mod romantic a deșertului ca loc de liniștire (*otium*), unde preocupările inimii și ale sufletului au putut înmuguri, unde pământul acoperit de buruieni a putut înflori și unde sălbăticia cea stearpă a devenit o nouă civilizație, a pustnicilor. Această imagine este cea care a devenit enorm de populară în retorica și arta creștină de mai târziu.

---

G.J.M. Bartelinck, „Les oxymores desertum civitas et desertum floribus vernans”, *Studia Monastica* 15 (1973), pp. 7-15; D.J. Chitty, *The Desert a City* (Oxford, 1966); A. Louth, *The Wilderness of God* (Londra, 1991); B. Ward, *The Desert Myth: Reflections on the Desert Ideal* (Kalamazoo, Mich., 1976).

### Diaconi

Titlul semnifică servitori sau slujitori (gr. *diakonoi*). Este una dintre cele trei trepte (principale) ale preoției creștine (episcopi, preoți și diaconi). Inițial, se pare că era un titlu dat conducătorilor bisericești

ai creștinilor eleniști, în opoziție cu termenul „apostol" (trimis) pe care Iisus l-a dat primilor Săi misionari și care, mai târziu, a fost adoptat ca titlu de onoare în organizarea apostolică a Bisericii din Ierusalim din ultima jumătate a primului secol. Diaconii eleniști numărau în rândul lor teologi de calibru precum Ștefan și Filip. Fiindcă doisprezece era considerat drept numărul simbolic al apostolilor (deși a fost întotdeauna depășit în vechile liste de „apostoli"), șapte a fost considerat mai întâi drept numărul simbolic al diaconilor (*vezi* Fapte 6, 5). Luca, în relatarea sa despre conflictele din Biserica Ierusalimului dintre creștinii eleniști și cei evrei, prezintă propria versiune despre dezvoltarea timpurie a slujirii instituționalizate care se va dovedi determinantă pentru toate perspectivele de mai târziu. A împăcat istoria originilor incerte ale structurilor de conducere instituționale prin subordonarea ordinului diaconilor ordinului apostolic în relatarea sa despre cum apostolii au instituit slujirea diaconală: ca să distribuie milosteniile în timp ce ei propovăduiau cuvântul (Fapte 6, 1-6). Versiunea lui Luca a devenit acceptată de toți pe măsură ce mișcarea elenistă a fost absorbită în creștinismul timpuriu pe la sfârșitul primului secol, iar diaconatul s-a răspândit în biserici, diaconii având ca sarcină principală administrarea milosteniei. Pavel menționează că erau și diaconițe (Rom. 16, 1), iar Pliniu cel Tânăr a torturat două diaconițe în timpul domniei lui Traian (*Epistulae* 10, 96, 8; *vezi* ***persecuții***). Originile unui ordin specific al femeilor-diacon în Biserică (ele erau deja remarcate în structurile clericale ale ***montanismului***) nu fac decât să îl separe clar de cel al ***văduvelor*** și ***fecioarelor*** din secolul al IV-lea. Din cele mai vechi timpuri, slujirea de diacon a fost atașată episcopatului, în calitate de asistent administrativ (Filip. 1, 1; I Tim. 3, 8). În *Epistolele lui Ignatie*, ei apar pentru prima dată ca cel de-al treilea ordin în triada slujirilor preoțești. La Roma și în alte orașe mari diaconii erau clerici puternici care adesea deveneau papi. La ***Sinodul Niceea I (325)***, puterile lor au fost definite și limitate (canonul 18), iar în secolul al VII-lea, Sinodul de la Toledo (663) și Sinodul din Trullo (692) au decis în favoarea restrângerii influenței lor crescânde. Diaconii nu aveau voie să săvârșească Euharistia decât ca asistenți pentru episcopi și preoți. Aveau, cu toate acestea, funcții liturgice speciale, precum cântarea Evangheliei, rostirea rugăciunilor către popor (ecteniile), citirea dipticelor, îngrijirea vaselor euharistice, administrarea euharistiei (împreună cu preoții) și supravegherea conduitei în biserică. Orarul lor specific era purtat pe umăr și se înfășurau cu el în anumite momente pentru a indica faptul că ei sunt reprezentarea simbolică a îngerilor la liturghie. Diaconițele au

devenit, în secolele al III-lea și al IV-lea, un ordin hirotonit. Slujirile lor sunt evidențiate în ***Constituțiile Apostolice*** și ***Didascalia***. În ultima, se cere ca ele să aibă vârsta de cel puțin cincizeci de ani, numărul fiind redus la patruzeci la ***Sinodul de la Calcedon***. Motivul era ca ele să fie trecute de vârsta la care mai puteau rămâne însărcinate și adesea erau recrutate din rândul văduvelor, pustnicelor și fecioarelor, deși sunt cunoscute mai multe diaconițe căsătorite, printre care și soția Sfântului ***Grigorie al Nyssei***. Diaconițele făceau cam aceleași lucruri ca și diaconii, în special în ceea ce privește oferirea de milostenii femeilor sărace, ungerea baptismală a femeilor și supravegherea spațiilor destinate femeilor din marile biserici (în secolul al VI-lea, în rândul personalului de la Sfânta Sophia din ***Constantinopol*** se numărau și multe diaconițe). Diaconii și diaconițele erau hirotoniți în timpul liturghiei, primeau orarul și slujeau împreună la altar. Ordinul diaconițelor a intrat în declin prima dată în Apus, în secolul al VI-lea. Aici, Sinoadele de la Epaon (517) și Orléans (533) au legiferat desființarea diaconatului femeilor, deși el a mai supraviețuit sporadic până în secolul al XI-lea și până mai târziu în Bisericile Răsăritene (până în secolul al XIX-lea în Biserica ***armeană***). În ambele cazuri, izvorul ostilității față de ordinul femeilor a fost presiunea clerului monahal. Slujba de hirotonire a lor încă se mai găsește redată în cărțile liturgice din Răsărit. Diaconatul bărbaților a continuat cu multă vitalitate în Bisericile Răsăritene, unde este adesea o slujire care durează toată viața. În Apus, ordinul diaconilor a decăzut și el, devenind în mod predominant o etapă pe calea spre preoție.

---

J.N. Collins, *Diakonia: Re-Interpreting the Ancient Sources* (New York, 1990); J. Colson, *La fonction diaconale aux origines de l'Église* (Paris, 1960); J. Daniélou, „Le ministère des femmes dans l'Église ancienne", *La Maison-Dieu*. 61 (1960), pp. 70-96; R. Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church* (Collegeville, Minn., 1976); A.G. Martimort, *Deaconesses: An Historical Study* (San Francisco, 1986).

## Diadoh al Foticeei
(jumătatea secolului al V-lea)

Diadoh a fost episcop al Foticeei în Epir, Grecia. Este autorul unei importante lucrări ascetice intitulate *Capitole gnostice*, care a devenit extrem de influentă pentru teologii bizantini de mai târziu (în special ***Maxim Mărturisitorul*** și isihaștii medievali). A dorit să combine tradiția duhovnicească (origenistă) a lui ***Evagrie Ponticul*** (cu accentul său pus pe necunoașterea intelectuală, o abordare lipsită de imagini a Dumnezeirii transcendente) cu tradiția siriacă (așa cum se regăsește ea la Pseudo-Macarie – *vezi* ***Macarie cel Mare II***) despre sensibilitatea distinctă a sălășluirii Duhului ca lumină și căldură în inima

omenească. Sinteza a devenit parte constitutivă a spiritualității creștine răsăritene ulterioare. El este unul dintre primii reprezentanți ai tradiției de recitare continuă a numelui lui Iisus, ca rugăciune mistică meditativă, un obicei care s-a dezvoltat, de asemenea, pe larg în anii următori, devenind tradiția ortodoxă a Rugăciunii lui Iisus.

---

A. McGuckin, *Standing in God's Holy Fire: The Byzantine Tradition* (Londra, 2001), pp. 62-66; G. Palmer, P. Sherrard și K. Ware, trad., „Diadochus of Photike: The Hundred Gnostic Chapters" în *The Philokalia* (vol. 1; Londra, 1979), pp. 252-296; K. Ware, „The Jesus Prayer in St. Diadochus of Photike", în G. Dragas, ed., *Aksum-Thyateira: A Festschrift for Archbishop Methodius of Thyateira and Great Britain* (Londra, 1985), pp. 557-568.

## Didahia

Cuvântul grec înseamnă „învățătură" și este titlul abreviat al unei cărți foarte importante de organizare bisericească redescoperită abia la sfârșitul secolului al XIX-lea: *Învățătura Domnului <adresată> neamurilor prin cei Doisprezece Apostoli*. A fost scrisă între sfârșitul secolului I și jumătatea secolului al II-lea și este mai mult o compilație de practici specifice mai multor Biserici, decât opera unui singur autor. *Didahia* este prima dintr-un lung șir de cărți de orânduială care au pretins autoritate apostolică. Propriul său context dovedește că provine, probabil, din ***Siria***, însă unii cercetători cred că aceste condiții evocă, totodată, Biserica Egiptului. În secolul al IV-lea, era încă extrem de prețuită, dar a devenit din ce în ce mai ieșită din uz (a supraviețuit într-un singur manuscris). ***Eusebiu al Cezareei*** o amintește ca pe o carte vrednică de cinste, dar care nu avea legitimitate canonică (*H.E.* 3.25.4); ***Clement din Alexandria*** considera că este o scriere sfântă, iar ***Atanasie*** o recomanda în mod special ca pe o carte folositoare ca ghid pentru catehumeni (*Epistole praznicale* 39). *Didahia* a avut o puternică influență asupra unei alte Reguli bisericești (din secolul al IV-lea), anume ***Constituțiile apostolice***, care reproduce mare parte din ea în cartea a 7-a. *Didahia* oferă o imagine despre o biserică încă legată strâns de practica și gândirea religioasă iudaică. Comunitățile creștine însă au câțiva convertiți dintre păgâni, iar aceștia trebuie să fie instruiți numaidecât. Primele cărți (cap. 1-6), prezentate ca un exemplu de cateheze morale pentru candidații la botez, vorbesc despre două căi (viața și moartea) care stau înaintea credinciosului. Aceasta este o formă de pareneză (îndemn moral) tipic literaturii iudaice târzii și prezintă paralelisme cu ***Păstorul lui Herma*** și *Epistola lui Barnaba*. Unul dintre elementele specific creștine ale acestui material este interpretarea pe larg a poruncii lui Hristos de a iubi (*Didahia* 1, 3 – 2, 1). Capitolele 7-10 oferă îndrumări despre ***botez***, ***rugăciune***, ***post***

și ***agapă*** sau masa comună. Zilele de post stabilite de Biserică sunt miercurea și vinerea. În general, botezul se săvârșește prin întreita afundare (turnarea este permisă în cazurile în care nu există o apă adâncă). Rugăciunea ***Tatăl nostru*** trebuie rostită zilnic. Rugăciunile euharistice din carte (cap. 9-10) au ca fundament binecuvântările mesei din iudaism. Încă nu este universal stabilit dacă reflectă o agapă creștină (ospăț al iubirii) sau o ***euharistie***, ori o combinație dintre cele două. În capitolul al 14-lea, este menționată ***sinaxa*** din Ziua Domnului și se acordă o mare prioritate împăcării în sânul comunității, ca fiind pregătirea euharistică propriu-zisă. Bisericile către care este adresată cartea încă mărturisesc ceea ce trebuie să fi fost un model străvechi de rânduială bisericească, în măsura în care ele sunt cercetate, din când în când, de „apostoli și prooroci" călători care sunt „preoții voștri cei mai mari". Clerul local este instruit să îi găzduiască pentru o perioadă scurtă pe prooroci, însă aceștia nu trebuie să zăbovească într-o biserică mai mult de câteva zile. Capitolul al 15-lea oferă îndrumări timpurii despre alegerea diaconilor și episcopilor. Se încheie cu capitolul al 16-lea printr-un avertisment despre venirea antihristului și despre ***Parusia*** iminentă.

S. Giet, *L'Enigme de la Didache* (Paris, 1970); C.N. Jefford, *The Sayings of Jesus in the Didache* (Leiden, Olanda, 1989); R.A. Kraft, *Barnabas and the Didache* (The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary; New York, 1965); F.E. Vokes, „The Didache: Still Debated", *CQ* 3 (1970), pp. 57-62; A. Voobus, *Liturgical Traditions in the Didache* (Stockholm, 1968).

## Didascalia Apostolorum

*Didascalia Apostolorum* este o carte siriacă de la începutul secolului al III-lea (scrisă inițial în greacă, dar care a supraviețuit complet doar în siriacă și, parțial, în alte versiuni latinești și grecești). Face parte din acea serie de „Orânduieli apostolice", fiind o îmbinare de îndrumări morale și reguli pentru disciplina bisericească. Cunoaște și folosește părți din lucrări precum *Didahia*, *Păstorul lui Herma* și *Epistolele* lui ***Ignatie al Antiohiei***. În siriacă, poartă titlul *Învățătura catholică a celor Doisprezece Apostoli și Sfinți ucenici ai Mântuitorului nostru*, dar este mult mai cunoscută prin denumirea mai scurtă de mai sus. Textul susține că numai prescripțiile morale ale Vechiului Testament rămân obligatorii pentru creștini. Slujirea de episcop este cea mai de seamă, ea fiind izvorul rânduielii bisericești; de asemenea, sunt date instrucțiuni despre viața de ***familie***. Structura slujirilor din Biserică dezvăluie faptul că ***văduvele*** și ***diaconițele*** erau parte activă a vieții bisericești. Pledează pentru o durată de șase săptămâni a Postului Mare înainte de sărbătoarea Paștelui.

În învățăturile baptismale ale cărții, practica ungerii în numele ***Treimii*** se petrece înainte de afundare; este menționată chiar și o îndoită ungere, o practică obișnuită în Siria acelei perioade. Este susținută dogma iertării tuturor păcatelor de către Biserică (chiar și adulterul, apostazia și idolatria), cu excepția „păcatului împotriva ***Duhului Sfânt***", aspect care este lăsat nelămurit. Lucrarea a fost inclusă în primele șase cărți ale ***Constituțiilor apostolice***.

---

J.V. Bartlet, *Church Life and Church-Order During the First Four Centuries With Special Reference to the Early Eastern Church-Orders* (Oxford, 1943); R.H. Connolly, *Didascalia Apostolorum: The Syriac Version Translated and Accompanied by the Verona Latin Fragments* (Oxford, 1929).

**Didim cel Orb** (313-398)

Didim a fost un exeget și discipol intelectual de frunte al lui ***Origen***, în Biserica ***Alexandriei***. Prima dată a fost desemnat ca teolog de ***Atanasie al Alexandriei*** și este posibil să fi fost profesorul lui ***Chiril al Alexandriei*** în perioada pregătirii acestuia din urmă pentru hirotonie de către unchiul său, arhiepiscopul ***Teofil***. Era orb din copilărie și a dovedit un talent extraordinar pentru memorare și improvizație, pe care și l-a pus în efortul de-o viață de studiu al Scripturilor. A dictat scribilor multe lucrări, fiind un scriitor prolific. Tratatul său, *Despre Duhul Sfânt*, a fost păstrat în traducerea sa latină făcută de Ieronim. Susține teologia ***niceeană*** și dumnezeirea deplină a ***Duhului Sfânt***, întruchipând gama de idei pe care Atanasie o apără în scrierile sale ***hristologice*** și în *Epistolele către Serapion*. Una dintre cele mai importante lucrări ale sale este tratatul *Despre Treime* (despre care se crede acum unanim că este pierdută, deși unii pretind că au identificat-o într-un tratat anonim, *Despre Duhul Sfânt*, care a supraviețuit într-un manuscris din secolul al XVIII-lea). Scrierile lui Didim au fost anatemizate la ***Sinodul de Constantinopol II*** din 553, fiindcă era unul dintre cei mai iubiți scriitori ai călugărilor origeniști pe care ***Iustinian*** era hotărât să-i suprime. După acel moment, aceștia s-au împrăștiat și nu s-a mai știut nimic de ei. În 1941, a fost descoperită o ascunzătoare în care se aflau mai mulți papiruși la Toura, în Egipt, și mai multe fragmente din lucrările exegetice ale lui Didim au fost scoase la lumină. Ele sunt grav deteriorate, dar dovedesc faptul că Didim a dezvoltat mult mai minuțios exegeza alegorică origenistă. Unii specialiști îi atribuie lui Didim cărțile 4 și 5 ale lucrării *Împotriva lui Eunomie* scrisă de ***Vasile al Cezareei***.

---

G. Bardy, *Didyme l'Aveugle* (Paris, 1910); J.H. Tigcheler, *Didyme l'Aveugle et l'Éxégèse allégorique: Étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie* (Nijmegen, Olanda, 1977).

**Diodor al Tarsului** (m. cca 390)

Diodor, născut în Antiohia, a fost student în Atena. S-a întors în Siria și a devenit conducătorul unei mănăstiri de lângă Antiohia. S-a implicat în lupta împotriva ***arianismului*** din acel oraș, făcând parte din facțiunea loială lui ***Meletie***. A ocupat scaunul Antiohiei în timpul exilului lui Meletie. După moartea lui Valens, facțiunea meletiană a inițiat o campanie energică prin care să fie asigurată biruința ***Niceei*** în Răsărit, iar Diodor a fost numit, în 378, episcop al Tarsului. În 381, a fost unul dintre teologii de frunte la ***Sinodul Constantinopol I***, unde a avut o dispută majoră cu ***Grigorie din Nazianz*** în privința succesorului lui Meletie, care a murit în timpul sinodului. Disputa a dus la demisia lui Grigorie, iar nenorocirea se va face resimțită în următorii ani, când în autobiografia lui Grigorie, scrisă în versuri, apar primele critici la adresa ***hristologiei*** lui Diodor – presupusa sa învățătură cum că Hristos era „Doi Fii": Fiul lui Dumnezeu (Logosul) și Fiul Omului (Iisus). Grigorie este primul care sugerează că Diodor reprezintă cealaltă extremă hristologică în raport cu ***Apolinarie***, la fel de nocivă. Diodor a fost unul dintre cei mai mari tâlcuitori biblici pe care Biserica siriacă i-a dat. S-a bucurat de cinste în timpul vieții și mult timp după moarte, reputația sa s-a aflat în ascensiune. Soarta discipolilor săi a fost cea care a schimbat total această situație. Diodor a fost atât profesorul lui ***Ioan Hrisostom***, cât și al lui ***Teodor de Mopsuestia***. Însă, fiindcă Teodor (postmortem) și ucenicul acestuia, ***Nestorie***, au devenit implicați în controversa hristologică de la ***Sinodul de la Efes I***, din 431, și Diodor a fost atras postmortem în confruntare, iar lucrările sale au fost din nou cenzurate (în special de ***Chiril al Alexandriei*** și, prin urmare, de întreaga tradiție ortodoxă răsăriteană), iar el a fost condamnat ca precursor al ereziei nestoriene a dublei subiectivități în Hristos. Chiar dacă a fost cumva anacronică, această condamnare a fost fatală transmiterii scrierilor sale. Diodor a stabilit în epoca sa modelul stilului de exegeză antiohian – o preferință constantă față de exegeza literală și morală a Bibliei, care dezaproba entuziasmul arătat de Origen față de interpretările alegorice. Relația dintre Vechiul și Noul Testament a fost concepută ca un ciclu de împliniri ***tipologice*** (mai mult decât profeții directe). Nu ne-au mai parvenit decât fragmente din opera sa. Recent, cercetătorii au reconstituit lucrarea sa, *Tâlcuire la Psalmi*.

---

R. Abramowski, „Untersuchungen zu Diodor von Tarsus", *ZNTW* 30 (1993), pp. 234-262; Idem, „Der theologische Nachlass des Diodor von Tarsus", *ZNTW* 42 (1949), pp. 19-69; M. Brière, „Quelques Fragments syriaques de Diodore éveque de Tarse c. 378-394", *ROC* 30 (1946), pp. 231-283; J.M. Olivier, *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos* (CCSG 6; Louvain,

Belgia, 1980); M. Richard, „Les Traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodor et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse", în *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat* (vol. 1; Paris, 1946), pp. 99-116. Retipărit în M. Richard, *Opera Minora* (vol. 2; Turnhout-Louvain, 1977).

**Diognet, Epistola către**

Acest document este o apologie greacă anonimă în favoarea creștinismului (*vezi* ***apologeți***), datând din secolul al II-lea, adresată unui anume Diognet (despre care unii cred că a fost fie tutorele împăratului Marcus Aurelius [161-180], fie un magistrat alexandrin de rang înalt, menționat în papirusuri [cca 167-203]). Când a fost redescoperită în perioada modernă, s-a crezut greșit, din cauza acestei adresări, că este o epistolă. Se pare că a supraviețuit într-un singur manuscris, datând din secolul al XIII-lea, care a fost la rândul său distrus, mai apoi, în Strasbourg, în 1870. Textul începe (capitolele 2-4) cu argumente care dovedesc de ce creștinismul este superior păgânismului și ***iudaismului*** (unul fiind idolatru, iar celălalt fiind prea ritualist). Cea mai faimoasă parte a sa îl reprezintă capitolele 5-6 care prezintă un elogiu foarte elocvent la adresa credinței creștine (creștinii trăiesc duhovnicește în lume ca suflet al ei). Capitolele 7-8 susțin că noua religie a apărut atât de târziu în timp fiindcă Dumnezeu a dorit să demonstreze nevoia netăgăduită de mântuire a neamului omenesc care a decăzut foarte mult. Se încheie cu capitolul 10, în care îl invită pe Diognet să devină creștin. Secțiunea finală din manuscris (capitolele 11-12) pare să provină dintr-un tratat diferit, scris de un ***teolog al Logosului***, anterior autorului epistolei. Ele descriu adunarea împreună a ***Bisericii*** lui Dumnezeu ca o reconstituire a ***raiului***.

---

P. Andriessen, „The Authorship of the Epistula ad Diognetum", *VC* 1 (1947), pp. 129-136; L.W. Barnard, „The Epistle Ad Diognetum: Two Units From One Author?" *ZNTW* 56 (1965), pp. 130-137; R.H. Connolly, „The Date and Authorship of the Epistle to Diognetus", *JTS* 36 (1935), pp. 347-353; *idem*, „Ad Diognetum 11-12", *JTS* 37 (1936), pp. 2-15; J.A. Kleist, trad., *The Didache, the Epistles and Martyrdom of St. Polycarp, the Fragments of Papias, and the Epistle to Diognetus* (ET; ACW 6; New York, 1948), pp. 125-147.

**Dionisie al Alexandriei** (m. 264)

Dionisie a fost un elev bogat al lui ***Origen*** și conducătorul școlii catehetice din oraș (cca 233-248); în jurul anului 248, a devenit episcopul ***Alexandriei***. A fost un ierarh învățat și abil, într-un oraș mult tulburat de ***persecuții***, război civil, foamete și ciumă. A părăsit orașul în timpul persecuției lui Decius (a fost arestat și a scăpat) și, ulterior, a fost din nou ostracizat în timpul persecuției lui Valerian. În anii care au urmat persecuțiilor, a adoptat o atitudine fermă în favoarea unei

politici moderate, de reprimire a celor ce se lepădaseră de credință. În acest sens, s-a aliat cu Corneliu al Romei împotriva rigorismului lui ***Novațian*** și a luat partea lui Ștefan al Romei împotriva lui ***Ciprian*** când acesta din urmă a pledat pentru necesitatea rebotezării ereticilor și schismaticilor. Însă nu a fost de acord cu ruperea comuniunii cu cei care rebotezau. În tradiția ***teologiei Logosului*** la Origen, Dionisie a atacat ***monarhianismul*** prin condamnarea monismului teologic al lui Sabelie și a ***adopțianismului*** lui ***Pavel din Samosata***. În lupta dusă împotriva monarhianismului, Dionisie a folosit o terminologie (nepotrivirea termenului ***homoousios*** și existența a trei ***ipostasuri*** sau persoane în Dumnezeire) care, lui Dionisie al Romei, i se părea că expune o doctrină triteistă. A lămurit semnificația lui într-o lucrare ulterioară, *Respingere și Apologie*, în care demonstrează acordul lui cu trinitarismul apusean. Teologia sa (păstrată numai în câteva fragmente citate) a fost apărată ca ortodoxă de ***Atanasie*** (*De sententia Dionysii*), care se străduia să dovedească faptul că Dionisie întrebuințase termenul *homoousios*, însă Dionisie a fost mereu privit cu suspiciune de ***Vasile al Cezareei***. În afara unor învățături cumpătate despre orânduiala Bisericii Răsăritene, Dionisie este important în primul rând pentru stabilirea unei forme timpurii a terminologiei trinitare (Fiul este strălucirea luminii Tatălui, râul fântânii Sale; Duhul este inseparabil de Cel care trimite și Cel care Îl aduce). De asemenea, Dionisie a fost în mod clar un exeget scripturistic atent și interesant, aparținând școlii lui Origen. Mărturiile spun că el este cel care a observat diferențele stilistice dintre cea de-a patra Evanghelie și Apocalipsa, concluzionând că ele nu au putut fi scrise de același autor.

---

W.A. Bienert, D*ionysius von Alexandrien zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert* (Berlin, 1978); C.L. Feltoe, *The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria* (Cambridge, 1904); S.D.F. Salmond, *The Works of Dionysius: Extant Fragments* (ANF 6; repr.; Grand Rapids, 1971), pp. 77-120.

**Dionisie al Romei** (prima jumătate a secolului al III-lea)

Dionisie a fost ***preot*** în Roma; a ajuns ***papă*** la doi ani după moartea lui Xystus [/ Sixt] al II-lea. În timpul păstoririi sale (cca 260-268), a reorganizat Biserica Romană, care fusese puternic afectată de ***persecuția*** lui Valerian. Chiar înainte de alegerea sa, a primit o scrisoare de la ***Dionisie al Alexandriei*** care îi cerea să consimtă la următoarea politică: cei care primiseră ***botezul*** de la eretici să nu mai fie rebotezați. În calitate de episcop, a trimis două epistole importante în ***Alexandria*** (atestate de ***Atanasie***): una împotriva ***monarhianismului*** lui Sabelie și alta împotriva a ceea ce el credea că este

subordinaționismul lui ***Dionisie al Alexandriei***; acesta din urmă a fost stimulat de scrisoarea lui și și-a formulat clar concepțiile sale despre relația Fiului și a Duhului Sfânt cu dumnezeiescul Tată. Dionisie al Romei s-a împotrivit dogmei despre Dumnezeu în trei ***ipostasuri***, pe care (înșelător) o numea ***marcionism***. Această opoziție romană față de terminologia celor trei ipostasuri în ***Treime*** va duce în secolul următor la o importantă confuzie între Bisericile Greacă și Latină până ce s-a convenit că ambele Biserici, aparent, „inversaseră" termenii tehnici, însă erau întrutotul de acord asupra aceleiași doctrine (trei persoane ***divine*** și o singură ***fire*** divină). Cu alte cuvinte, ***ipostasul*** (echivalentul semantic al latinescului *substantia*, substanță sau esență) însemna de fapt ceea ce latinii doreau să semnifice prin *persona* (persoană), și nu „ființă absolută".

---

J.F. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine* (Londra, 1942), pp. 113-118; G.C. Stead, *Divine Substance* (Oxford, 1977).

**Dionisie Areopagitul**
(începutul secolului al VI-lea)

Dionisie Areopagitul este pseudonimul unui episcop sirian sau preot ascet necunoscut; a fost un teolog de frunte al secolului al VI-lea. Cele patru tratate relativ scurte și cele zece epistole ale lui Dionisie sunt printre cele mai importante lucrări ale literaturii Bisericii timpurii care au ca subiect rugăciunea mistică. Ele reprezintă o încercare profundă de a exprima duhul evanghelic al comuniunii divine într-un limbaj care va fi ulterior recunoscut ca aparținând tradiției filosofice eleniste (în special, neoplatonistă; *vezi* ***platonism***). Scrierile sunt clar influențate de opera lui ***Plotin*** (m. 270) și Proclus (m. 447). Este posibil ca ele să fi fost oferite societății bizantine într-o perioadă când ultimele școli filosofice eleniste (în special academia din Atena) fuseseră închise de ***Iustinian*** (529), ca exemplu de efort misionar. Aceasta ar putea explica de ce autorul a ales să le descrie (pseudoepigrafic) ca fiind lucrările lui Dionisie Areopagitul, un însoțitor și discipol al Sfântului Apostol Pavel în Atena. Deși subterfugiul nu a fost luat în mod serios atunci când textele au apărut în dialogurile teologice bizantine (***Sever al Antiohiei*** le menționează primul în 533), ele s-au consacrat, cu toate acestea, ca literatură „***apostolică***" și, purtând această etichetă, au continuat să aibă o influență profundă în următoarele secole, în special asupra lui ***Maxim Mărturisitorul*** și ***Andrei al Cretei*** în Răsărit, iar în Apus asupra Papei ***Grigorie cel Mare***, a lui Ioan Scotus Eriugena, Bonaventura și Albert cel Mare. Corpusul dionisian a reprezentat principala sursă de inspirație pentru redeșteptarea mistică medievală din Apus,

așa cum mărturisește *Norul necunoașterii* și pentru mistici precum Meister Eckhart și Tauler. *Numele divine* discută atributele lui Dumnezeu, învățând că Dumnezeirea este mai presus de orice cunoaștere directă și se află în legătură cu creația prin dinamica mântuitoare a emanației divine. Cartea introduce conceptele influente ale teologiei catafatice (afirmative) și apofatice (negative). *Ierarhia cerească* descrie cum nouă cete de ființe îngerești mediază între Dumnezeu și creație. Cartea expune influenta concepție cum că răul nu are existență în sine; el este absența binelui. *Ierarhia bisericească* arată cum principiul emanațiilor continuă să asigure substructura Bisericii mistice a lui Hristos. Aici, trei cete de clerici (episcopi, preoți și diaconi) mediază trei rânduieli mistice (botez, euharistie și mirungere) pentru trei cete de creștini (monahi, mireni și catehumeni). Sistemul de mediere și emanație este conceput în mod dinamic, ca un proces (precum la ***Origen din Alexandria***) prin care sufletul urcă la Prezența divină, Care Se apleacă spre creație ca Mântuitor și tămăduitor. Tratatul *Teologia mistică* descrie urcușul sufletului la îndumnezeire prin depășirea oricărei înțelegeri și al oricărui enunț (întâlnind întunericul divin al necunoașterii). Pentru Dionisie, sistemul ascensiunii sufletului la Dumnezeu este marcat de caracterul triadic al curățirii, iluminării și desăvârșirii. Această concepție a beneficiat de o autoritate copleșitoare asupra tradiției mistice creștine ulterioare.

---

A. Louth, *Denys the Areopagite* (Wilton, Conn., 1989); C. Luibheid, *Pseudo-Dionysius: The Complete Works* (CWS 54; New York, 1987); P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis* (Toronto, 1984).

**Dioscor al Alexandriei** (m. 454)

Dioscor, arhiepiscop al ***Alexandriei*** după ***Chiril***, a fost un teolog intransigent care a pledat pentru absolutizarea ***hristologiei*** lui Chiril, în dauna oricărei alte viziuni teologice. A destrămat negocierile delicate la care Chiril însuși consimțise, dintre tradițiile hristologice alexandrină și antiohiană, inițiate după ***Sinodul de la Efes I (431)***. A prezidat adunarea conciliară care trebuia să fie ***Sinodul de la Efes II (449)*** convocată pentru a soluționa disputa dintre ***Flavian al Constantinopolului*** și ***Eutihie***. Aici, el a luat partea lui Eutihie, cerând ca limbajul despre cele „două firi" să fie eliminat din ***hristologie***. La acest sinod efesan, rivalii lui Dioscor au fost tratați atât de silnic, încât lumea creștină a fost scandalizată și a rămas cunoscut sub numele de Latrocinium sau Sinodul Tâlhăresc. Dioscor a fost chemat la ***Sinodul de la Calcedon (451)***, unde a și fost depus. Căderea sa marchează începutul unei lungi diviziuni între Bisericile Ortodoxe orientale în privința problemei hristologice.

Pentru așa-numitele Biserici ***monofizite*** (necalcedonienii, în special copții și ***etiopienii***), Dioscor a rămas un erou al credinței.

R.V. Sellers, *The Council of Chalcedon* (Londra, 1953); W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge, 1972).

**Diotelism** *vezi* **Sinodul de la Constantinopol III**

### Dochetism

Termenul dochetism derivă din grecescul *dokesis*, „a părea sau a apărea", și a fost folosit pentru prima dată de Serapion, episcopul Antiohiei (190-203) (*cf.* Eusebius, *Istoria bisericească* 6, 12, 6) pentru a apăra concepția sa cum că trupul lui Iisus era „spiritual". În prezent, desemnează concepția susținută de unii, în primele două secole, cum că Iisus a fost o putere spirituală a lui Dumnezeu, care doar „părea" să aibă trup și fire omenească însă, de fapt, el a fost un spirit pur care emana o epifanie trupească pe pământ. Ideea este cel mai dramatic expusă în Faptele apocrife (din scrierile gnostice de la Nag Hammadi), care vorbesc adesea despre trupul epifanic, nu trupesc, al lui Iisus (*Prima Apocalipsă a lui Iacov* 6, 31, 1-26; *Al doilea tratat al marelui Seth* 7, 55, 9-56; *Epistola lui Petru către Filip* 8, 139, 15-29; *Faptele lui Ioan* 97-104). ***Ignatie al Antiohiei*** este foarte preocupat în scrierile sale de combaterea unei grupări din Antiohia care pare să fi profesat o hristologie dochetă (Ignatie, *Către smirneni* 2, 1 – 8, 2; *Către tralieni* 10). Ignatie a stabilit tonul pentru mare parte din gândirea patristică ulterioară, prin modul în care a accentuat actualitatea fizică a Pătimirilor și ***morții*** lui Hristos (*Către efeseni* 1, 1; *Către romani* 6, 6), ca și nevoia fundamentală a unui trup real pentru Hristos, cu care să lucreze în procesul de răscumpărare, din partea neamului omenesc (*Către tralieni* 9, 2; *Către smirneni* 7, 1). Cine au fost dochetii mai exact este o problemă la care nu se poate răspunde cu precizie și, probabil, ei au reprezentat mai mult o tendință a comunităților influențate de gnosticism, decât o școală sau o grupare organizată. Serapion al Antiohiei și Carinthus sunt printre cei puțini denumiți efectiv docheți. Elemente din hristologia imnurilor neotestamentare (de exemplu, interpretarea textului de la Filip. 2, 6-11 în lumina întrebării cu privire la felul de a fi sau „forma" proprie a lui Hristos) arată urme a ceea ce mai târziu va fi denumit drept dochetism. Și gruparea atacată în I In. 4, 3 și II In. 7 pare să fi avut concepții similare, denigrând trupul pentru a preamări semnificația duhovnicească a lui Iisus. O serie de comentatori patristici i-au atacat pe gânditorii docheți, acuzându-i de faptul că ei compromit total principiul răscumpărării trupului și sângelui în persoana și lucrarea Domnului cel Întrupat. ***Irineu*** și ***Tertulian*** i-au luat în derâdere,

spunând că sunt „nereali", întocmai precum hristosul lor (Irineu, *Adversus haereses* 4, 33, 5; Tertulian, *Împotriva valentinienilor* 27, 3). Una dintre ideile dochetismului a fost în mod special combătută, cea potrivit căreia nu este posibil ca Domnul spiritual să pătimească în trup. Încercările lor de a explica „nebunia crucii" printr-un truc al Domnului, menit să-i păcălească pe demoni, făcându-i să creadă că Mântuitorul nu a fost decât un alt simplu muritor, și astfel, fiind nimiciți de planul lor de a-L răstigni, au fost combătute de ***Irineu*** și de alții (Irineu, *Adversus haereses* 1, 7, 2; 1, 26, 1-7; 3, 16, 1-5; 3, 18, 6; 4, 33, 5; Ipolit, *Respingerea tuturor ereziilor* 8, 1-4; Tertulian, *Trupul lui Hristos* 3-5; *idem*, *Împotriva lui Marcion* 1, 19), fiindcă goleau scopul central al ***kerygmei mântuirii***.

---

G. Bardy, „Docétisme" în *Dictionnaire de Spiritualité* (vol. 3; Paris, 1957), col. 1461-1468; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (vol. 1, Londra, 1975), pp. 78-79; W.R. Schoedel, *Ignatius of Antioch* (Philadelphia, 1985), pp. 220-246.

## Donatism

Această mișcarea schismatică din ***Africa de Nord*** a fost numită după unul dintre primii săi episcopi de frunte, Donatus. A luat naștere imediat după Marea ***persecuție*** (303-305) și a dezbinat Biserica africană pentru următoarele două secole, dând înapoi abia după ce autoritățile imperiale au decis, într-un târziu, ca răspuns la influența ***episcopilor catholici***, precum ***Augustin***, că ierarhia alternativă pe care el o reprezenta era cea autentică, iar donatiștii trebuiau să fie supuși la pedepse grele. Mișcarea a continuat în Africa de Nord până la cucerirea întregii regiuni de musulmani, în urma invaziilor din secolul al VII-lea. Schisma a luat naștere fiindcă, în timpul persecuțiilor, numeroși ***clerici*** au predat autorităților cărțile sfinte. Acești *traditores* (de aici a apărut cuvântul „trădător") au fost denunțați de un grup de mărturisitori care fuseseră întemnițați și care au declarat (cu marea autoritate care era acordată pe atunci ***mărturisitorilor*** în Biserica africană) că doar cei care se purtaseră cu curaj în persecuții vor primi o răsplată cerească (*Faptele lui Saturninus* 18). Atitudinea lor, însă, a fost dezaprobată de Cecilian, arhidiacon în Cartagina, despre care se spune că, mai târziu, i-ar fi pedepsit prin reducerea cantității de mâncare oferită ca pomană de Biserică. În 311, Cecilian a fost ales episcop al Cartaginei în urma unei consacrări contestate și, în anul următor, arhiepiscopul Numidiei a prezidat un Sinod de șaptezeci de episcopi la Cartagina, care l-a depus pe Cecilian și a ales pe altcineva. Cecilian a refuzat să consimtă la această hotărâre. În aceeași iarnă, armatele lui ***Constantin*** au ocupat Africa de Nord și Cecilian a fost acceptat în administrația sa ca

episcop de frunte, reprezentant al împăratului în Africa. Constantin a oferit greutate morală și un venit substanțial lui Cecilian și i-a amenințat pe rivalii lui cu sancțiuni legale dacă nu intrau în comuniune cu el. După multe proteste neîntrerupte, Constantin a încredințat Papei Miltiade disputa dintre Cecilian și episcopii numidieni, care a decis la rândul său în favoarea lui Cecilian. Rivalii erau acum conduși de episcopul Donatus, care a aranjat un alt apel la împărat, susținând că unul dintre cei care au participat la hirotonia întru episcop a lui Cecilian era un *traditor* și, prin urmare, hirotonia nu era validă. Constantin a hotărât să încredințeze problema o dată în plus unui sinod mai mare ca s-o judece; sinodul a luat act despre circumstanțele hirotoniei inițiale. Sinodul s-a întrunit la Arles în 314. Decizia a fost din nou potrivnică lui Donatus, iar verdictul a fost confirmat prin decret imperial în 316. În 320, un proces desfășurat în prezența guvernatorului Numidiei a dezvăluit că mulți dintre opozanții lui Cecilian din ierarhia numidiană fuseseră ei înșiși *traditores* în timpul persecuției. Chiar și așa, mișcarea nu și-a pierdut din avânt. Protestul donatist și-a câștigat cel mai mare sprijin în acele provincii din Nordul Africii care au fost cel mai puțin romanizate (Numidia și Mauritania Sitifensis), arătând că popularitatea sa era strâns legată de protestele anticoloniale. În cea de-a doua jumătate a secolului al IV-lea, donatismul reprezenta, probabil, majoritatea bisericilor din Africa de Nord, dar întotdeauna a fost considerat drept o ***schismă*** „locală", cu concepții teologice provinciale, însă restul creștinătății îl considera pe Cecilian drept adevăratul episcop. După moartea sa, „facțiunea ceciliană" a dispărut, iar chestiunea a ajuns să fie considerată drept o schismă între „catholici" și donatiști. Pe la sfârșitul secolului al IV-lea, în activitatea administrativă obișnuită din nordul Africii, autoritățile imperiale acceptau încetul cu încetul realitatea majorității donatiste și o vreme, le-au recunoscut drepturile civile, până ce o parte dintre conducătorii acestei facțiuni s-au aliat cu generalul Gildo [*comes Africae*], care s-a răzvrătit împotriva imperiului în 397-398. Eșecul lui a aruncat asupra mișcării donatiste o suspiciune de lungă durată și, din acel moment, influența morală a catholicilor a covârșit numărul lor. Însă, de abia intrarea în scenă a lui ***Augustin*** ca episcop african al catholicilor a fost cea care a dat o altă turnură evenimentelor. Între 399 și 451, el a scris mai multe tratate împotriva donatiștilor, tratate care au permis dezvoltarea ecleziologiilor slabe ce funcționaseră până atunci. Punctele cheie din argumentația lui Augustin erau următoarele: mai întâi, atacul inițial împotriva lui Cecilian fusese greșit; în al doilea rând, mișcarea donatistă era o sectă locală, în afara comuniunii cu restul lumii

creștine, evident, și astfel, nu putea emite pretenție la catholicitate (universalitate), care era un semn fundamental al adevăratei Biserici; și, în al treilea rând, ei căzuseră în erezie datorită stăruinței lor de a reboteza pe convertiții din Biserica catholică (o practică instituită de Donatus, care reboteza pe clericii care căzuseră în timpul Marii persecuții), știind că ***botezul*** nu poate fi repetat. În 405, Augustin și Aureliu al Cartaginei au reușit să-l convingă pe împăratul Honorius să-i interzică pe donatiști ca eretici și astfel o presiune puternică a început să apese asupra lor. Au fost forțați să participe la un sinod în Cartagina (411), la care au luat parte 286 de ierarhi catholici și 284 donatiști, după care, tribunul imperial a emis un decret prin care îi condamna fiindcă aveau o ierarhie autonomă. Numărul lor a scăzut dramatic după acest moment însă, atât timp cât Africa a rămas creștină, ei nu au dispărut niciodată cu adevărat. În general, donatiștii au privit Biserica drept societatea elitei celor puri. Dacă cineva cădea într-un păcat grav, acest fapt era echivalent cu o cădere din comuniunea cu Biserica. Tainele preoților care se lepădaseră în timpul persecuțiilor nu erau valide. Donatiștii erau foarte atașați de scrierile lui Ciprian, din care extrăgeau idei pentru a-și îndreptăți concepția lor despre rebotezarea ereticilor. Augustin, în atacul îndreptat împotriva lor, a susținut teoria că Biserica este arca ce îi cuprinde pe sfinți și pe păcătoși (sau ogorul care conține și grâu și neghină). La ***Judecata*** Sa, Dumnezeu va alege caprele și oile, dar „Biserica celor puri" era un lucru contrar Bisericii pe care Hristos dorea să o întemeieze, care era mai mult precum un spital general decât un salon izolat, complet sterilizat. Lucrarea sa a fost extrem de influentă asupra ecleziologiei și teologiei sacramentale latine ulterioare. Modul în care Augustin a trebuit să accentueze comuniunea cu ***Roma*** și caracterul internațional al catholicității sale asupra și împotriva simțului localizat de comuniune operativă printre donatiști a avut o lungă influență în teologia latină ulterioară despre catholicitate – asigurată de comuniunea cu scaunul Romei. Donatiștii au fost o grupare extrem de harismatică și conștientă de sentimentul inalienabil al egalității tuturor creștinilor. Ei atacau frecvent pe marii proprietari de pământ din zonele rurale și îi forțau să schimbe locul cu sclavii lor (unul dintre motivele pentru care autoritățile imperiale nu îi aveau la inimă). De asemenea, ei prețuiau mult idealurile muceniciei și sărăciei voluntare. Rigorismul care caracteriza concepțiile lor despre ecleziologie făcea parte dintr-o perspectivă generală a unei Biserici aflate în „rezistență", care avea puțină încredere în atitudinile împăraților, indiferent dacă aceștia pretindeau că sunt sau nu creștini. Una dintre cele mai celebre remarci

donatiste era aceasta: „Ce are a face împăratul cu Biserica?" (Optatus din Milevis, *Împotriva donatiștilor* 3, 3).

---

W.H.C. Frend, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa* (Oxford, 1952); R. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge, 1970); G.G. Willis, *St. Augustine and the Donatist Controversy* (Londra, 1952).

## Duhul Sfânt

În Vechiul Testament, termenul „duh" (ebraicul *ruach*; grecescul *pneuma*) este folosit pentru a denumi forța vieții lăuntrice a unei ființe (Fc. 7, 22; Iov 15, 13; 17, 1; Ps. 50, 11-12; și passim) și, nu în ultimul rând, manifestările acelei forțe în aptitudini extraordinare și dumnezeiești (Ieș. 31, 1) sau în putere (Jud. 14, 6). Este cel mai mult asociat cu Dumnezeu Cel ce dă suflare de viață (Ps. 103, 30-31; Eccl. 12, 7) și este, în general, termenul principal pentru denumirea substanței interioare a unei persoane, forța de viață. Mai târziu, în literatura creștină, va fi strâns legat de ideea de ***suflet***, dar cu o greutate teologică mai mare decât sufletul, în principal fiindcă Pavel a susținut o ***antropologie*** tripartită în multe dintre scrierile sale, spunând că omul este alcătuit din trup, suflet și spirit (*soma*, *psyche*, *pneuma*). În câteva părți din Biblia iudaică, interesul este îndreptat către Duhul lui Dumnezeu, acea forță dinamică de viață care îi aparținea lui Dumnezeu. În cele mai multe cazuri, este o denumire generică a lui Dumnezeu Însuși, însă poate ca Dumnezeu, văzut ca însuflețitor și dătător de viață și ca izvorâtor al forței spirituale în slujitorii Săi, în special în prooroci (Fc. 41, 38; Num. 24, 2; I Reg. 10, 10; II Par. 15, 1; 24, 20). În primele cuvinte ale Facerii, Duhul lui Dumnezeu Se poartă deasupra apelor și dă formă haosului (Fc. 1, 2), o imagine vie a arhetipului suprem al energiei, creației, iscusinței și al vieții. Termenul precis „Duh Sfânt" nu se găsește extensiv în Vechiul Testament. Apare doar de două ori (Ps. 50, 12; Is. 63, 10-11), amândouă fiind referințe generale la Dumnezeu. Psalmistul se roagă astfel: „Duhul Tău Cel Sfânt nu-L lua de la mine". În acest caz, poate face referire la prezența ajutorului lui Dumnezeu. Din nou, în Isaia, termenul Duhul lui Dumnezeu nu este decât un sinonim pentru sfințenia lui Dumnezeu. Interesul mai mare pentru ideea de duh (și de Duh divin) în Noul Testament poate fi apreciată din faptul că acest corpus de literatură cu mult mai mic cuprinde de două ori mai multe referințe la acest concept decât întregul corpus al Vechiului Testament.

Multe dintre paragrafele Noului Testament au un caracter general, în același mod ca și majoritatea textelor Vechiului Testament. Duhul lui Dumnezeu le insuflă ucenicilor ceea ce trebuie să spună în fața judecătorilor (Mt. 10, 20;

Fapte 2, 4); inspiră profețiile lui David (Mt. 22, 43) și Îl îndrumă pe Iisus la începutul misiunii Sale (Mt. 4, 1; Lc. 2, 27), pogorându-Se asupra Lui, desemnându-L drept Fiul ales al lui Dumnezeu (Mc. 1, 10; In 1, 32-33). În viața curentă a Bisericii, Duhul continuă să-i îndrume și să le insufle vigoare apostolilor (Fapte 8, 29; 10, 19; 21, 4). Scrierile lui Ioan și Pavel însă, marchează o dezvoltare clară în înțelegerea Duhului lui Dumnezeu: ceea ce generațiile de mai târziu de gânditori creștini vor putea formula cu precizie (fiindcă ***tradiția patristică*** a oferit un vocabular care nu exista încă în epoca scrierii Scripturilor) ca sens „***ipostatic***", adică Duhul văzut drept caracteristică (sau caracterizare) personală distinctă a lui Dumnezeu. Este prea devreme de spus „persoană distinctă" a lui Dumnezeu (fiindcă această teologie nu poate lua naștere decât în urma unei reflecții elaborate despre dogma Treimii), însă semnificația Duhului ca manifestare distinctă a lui Dumnezeu (nu doar un sinonim general pentru Dumnezeu) este în mod clar prezentă în relatarea ioanină în care apare Iisus vorbind despre Duhul pe Care Îl va descoperi (In 7, 39): un text care introduce în mod semnificativ propriul comentariu (al evanghelistului) despre acea descoperire „retrospectivă" a Duhului, remarcând că „încă nu era (dat) Duhul". Acest important pasaj ioanin i-a încurajat pe teologii creștini să considere revelația Duhului lui Dumnezeu drept aspectul principal al slăvirii lui Iisus după Înviere. Este deja prezent în acest mod în pnevmatologia ioanină, unde Iisus se roagă pentru ca „celălalt" Paraclet să fie trimis după Pătimirea și Învierea Sa (In 16, 7-14). Este, de asemenea, sugerat în expresiile ioanine bogate în semnificații că Iisus „Și-a dat duhul" în clipa ***morții*** Sale (In 19, 30) și „a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt" (In 20, 22) în ziua Învierii Sale. Teologia paulină este și ea foarte conștientă de importanța Duhului lui Dumnezeu și la rândul său, a ajutat mult Biserica să înțeleagă Duhul ca fiind o manifestare ipostatică distinctă a lui Dumnezeu (o teologie prototrinitariană). În concepția Apostolului Pavel, Iisus Se manifestă ca Mântuitor și este slăvit ca Fiu „în Duhul" (Rom. 1, 4; 8, 11; I Tim. 3, 16), iar Duhul Său este turnat peste Biserică pentru a fi „inspirația" ființială a vieții creștine; acest aspect este denumit de Apostolul Pavel, „umblare în Duhul" (Rom. 8, 1-9; Gal. 5, 16) și este o dinamică a comuniunii „spirituale" în Biserică (I Cor. 6, 17; I Cor. 12, 4; II Cor. 4, 13), legând împreună pe ucenici cu Domnul în taina prezenței Celui Înviat. Pavel vorbește în mod obișnuit și familiar despre locuirea Duhului în creștin ca fiind energia interioară a rugăciunii și luminării (Rom. 8, 16 ș.u.; I Cor. 2, 10-15). Odată cu Apostolul Pavel începe o lungă tradiție în teologia creștină

care asociază Duhul în principal cu puterea divină a sfințirii.

În secolul patristic care a urmat, dogma despre Duhul Sfânt a fost mai lent articulată deplin decât ***hristologia***, probabil din cauza registrului și complexității ideilor exprimate despre Duhul divin în textele fundamentale. De asemenea, controversa a grăbit formularea hristologiei încă de timpuriu și nimic nu stimulează atât de mult discursul creștin precum trecerea printr-o dispută amară. De abia la sfârșitul secolului al IV-lea, criza ***ariană*** va aduce pnevmatologia, la rândul ei, într-o situație de criză și va demonstra că era nevoie de un vocabular dinamic înnoit. Cu această ocazie, lucrarea lui ***Atanasie*** și a ***Părinților Capadocieni*** se va dovedi decisivă. În perioada primară, mare parte dintre referințele la Duhul Sfânt din literatura patristică a înaintat lent pe calea unei semnificații crescânde despre firea specifică a Duhului lui Dumnezeu ca trăsătură a prezenței divine. Imaginea pogorârii Duhului în forma distinctă (și separată) de porumbel, în timp ce Tatăl rostește binecuvântarea peste Fiul la Iordan (Mt. 3, 16-17), a oferit creștinilor o semnificație hotărâtă că era mai cuvenit să desemnezi separat pe Fiul și Duhul lui Dumnezeu (în ciuda unor texte care Îl asociau pe Domnul cu Duhul: II Cor. 3, 18; Filip. 1, 19; Rom. 8, 9; Gal. 4, 6). Teologii au început tot mai mult să urmărească diferențierea „lucrărilor" felurite ale Fiului și Duhului, remarcând că Duhul a înfăptuit Întruparea Cuvântului (Lc. 1, 35), a dat putere poruncii prin care scoate duhurile (Mt. 12, 28) și a inspirat proorocii și sfinții. S-a considerat că darul Duhului este dăruit în mod special la botez și astfel, întreaga dinamică a semnificației pe care Biserica o acordă sfințirii (materiei sau persoanei) a fost considerată ca fiind în mod special lucrarea Duhului: sălășluirea și energizarea Tainelor care reînnoiesc sfințenia membrilor Bisericii (deși, în mod curios, invocarea specială a Duhului peste euharistie nu va deveni o practică general acceptată decât în secolul al IV-lea – *vezi* ***epicleză***). Aceste asocieri tradiționale ale „lucrărilor" Duhului vor fi mai târziu recapitulate în crezul constantinopolitan din secolul al IV-lea, unde este menționat tot ceea ce Biserica mărturisise anterior: că Duhul era „Domnul, de viață făcătorul, Care din Tatăl purcede, Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit; Care a grăit prin prooroci" (*vezi* ***Sinodul Constantinopol I [381]***). Această afirmație rezumativă a reprezentat apogeul a trei secole de reflecție patristică, mai degrabă sporadică, despre natura lucrării Duhului. După cum Swete afirma succint: „Cultul Treimii a fost o realitate în viața religioasă a creștinilor înainte de a fi o dogmă a Bisericii" (1912, p. 159).

În mare, ***Părinții Apostolici***, până în perioada lui ***Irineu***, au perpetuat intuițiile scripturistice fără

să aducă prea multe adăugiri proprii. Contextul întregii gândiri asupra chestiunii este cel al dinamicii mântuirii: descoperirea lui Dumnezeu adusă în Iisus și puterea Duhului trimis în lume prin Biserică, ca urmare a ***ispășirii*** mântuitoare a lui Iisus (*vezi* ***soteriologie***). *1 Clement* 48, face aluzie la Duhul ca „legătură a comuniunii", într-o manieră paulină și face apel la unitatea pe care Duhul o aduce ca motiv pentru care canoanele Bisericii ar trebui respectate cu grijă în Corint și în orice alt loc. Clement Îl cheamă pe „martorul Dumnezeului Viu, Domnul Iisus Hristos și pe Duhul Sfânt, Care sunt împreună credința și nădejdea celor aleși". El consideră că lucrarea specifică a Duhului este cea de „insuflător al Scripturilor" (*1 Clement* 13; 16; 45; și passim). Începând cu epoca sa, invocațiile trinitare au devenit tot mai obișnuite (*cf.* forma baptismală sugerată de Mt. 28, 19-20; Ignatie, *Epistola către magnezieni* 13; *Martiriul lui Policarp* 14, 1; *Didahia* 7, 1, 3). Ignatie descrie plastic armonia procesului soteriologic, referindu-se la mântuirea adusă de Dumnezeu ca fiind o înălțare a poporului lui Dumnezeu pentru a deveni pietrele unui nou templu. Tatăl ridică pietrele folosindu-se de crucea lui Iisus și de Duhul Sfânt ca frânghie (*Epistola către efeseni* 9). ***Păstorul lui Herma*** este preocupat mai mult de rolul Duhului Sfânt în insuflarea viziunilor și intuițiilor profetice pe care le dăruiește comunității romane primare. Puterea Duhului este manifestă și autentificatoare prin sine (*Păstorul lui Herma*, Vedenii 1, 1, 3; 2, 1, 1; *Porunci* 11, 2, 5, 7, 12). Autorul Păstorului este de asemenea foarte conștient de sălășluirea Duhului sfințeniei în creștin (*Păstorul lui Herma*, Pilde 5, 6, 5) și îndeamnă Biserica să fie sfântă ca să păstreze prezența Sfântului Sfințitor (la fel, Tațian, *Împotriva grecilor* 16, 20). Herma îi sfătuiește pe creștini să lase la o parte orice neliniște presantă: „Pentru că Duhul Sfânt Care este dat vouă este un Duh al bucuriei" și crede că, dacă un suflet este prea plin de întristare, aceasta Îl va face pe Duhul să-I ceară lui Dumnezeu să plece dintr-un astfel de sălaș sărăcăcios (*Păstorul lui Herma*, Porunci 10, 2, 1; 3, 1, 2). Acest concept de „întristare a Duhului Sfânt" prin păcat și astfel, îndepărtarea Lui din sufletul ales din acest motiv va deveni o temă obișnuită în literatura patristică ulterioară (în special în scrierile ascetice monastice: *vezi* ***Macarie cel Mare II***). Herma pare uneori să Îl confunde pe Fiul cu Duhul (*Păstorul lui Herma*, Pilde 5, 5, 2), un reducționism (cunoscut ca binitarianism) care apare, de asemenea, în *2 Clement* 9, 5. La ***Iustin Martirul*** se găsește una dintre primele tentative de articulare a locului Duhului Sfânt în ***Treime***. El se referă la Fiul și Duhul ca fiind părți ale unei ierarhii descendente: „Cel de-al doilea loc îl oferim lui Iisus Hristos, Învățătorul nostru,

iar locul al treilea îl oferim Duhului profeției" (*Apologia* 1, 13). Această schemă subordinaționistă va deveni marcantă la majoritatea scriitorilor anteniceeni ulteriori. De asemenea, Iustin îl consideră pe Duhul lui Dumnezeu, Care se pogoară deasupra Fecioarei Maria, ca fiind nimeni altul decât Logosul lui Dumnezeu Care este El însuși un Duh dumnezeiesc (*Apologia* 1, 33).

Criza ***montanistă*** din secolul al II-lea a adus în atenția teologilor Bisericii primare chestiunea persoanei și a rolului Duhului Sfânt. Montanus, Prisca și Maximilla susțineau că trăiseră pe viu revărsarea Duhului profeției din zilele din urmă. Ca parte a reacției mai ample împotriva mișcării lor, a existat o atenție sporită față de natura inspirației și caracterul influenței Duhului în Biserică. Una dintre urmări a fost accentul unanim pus pe faptul că Duhul lui Dumnezeu a înălțat și curățit capacitățile spirituale omenești, în locul „depășirii" sau deposedării lor în ***extaze*** și răpiri. În această perioadă, Irineu deja dovedise o concepție mai extinsă despre persoana și lucrarea Duhului Sfânt. El repeta credința „tradițională" a Bisericii, citând numele celor trei persoane divine și considerând că atributul specific Duhului Sfânt este insuflarea tuturor profețiilor despre Iisus (*Adversus haereses* 1, 10, 1; 4, 33, 7). El a continuat, de asemenea, în *Demonstrația propovăduirii apostolice*, să extindă Regula de credință pentru a adăuga un accent puternic pe rolul principal al Duhului în sfințirea lumii. Totodată, el Îi descrie pe Duhul și pe Fiul drept „cele două mâini ale lui Dumnezeu", o imagine care reflectă din nou imboldul soteriologic al gândirii sale (*Adversus haereses* 4, prefața 4; *vezi și ibidem*, 4, 20, 1; 5, 6, 1, 28). Irineu, urmând drumul trasat de literatura sapiențială (Prov. 3, 19; 8, 22), pune un accent deosebit pe rolul Duhului de coagent (împreună cu Fiul) în făurirea cosmosului (*Adversus haereses* 4, 20, 3.4; 2, 30, 9). El implică astfel o anumită coegalitate a importanței în calitate de puteri mântuitoare ale lui Dumnezeu, între Fiul și Duhul; există o diferențiere mult mai mare între persoane în scrierile sale decât în cazul lui Iustin Martirul. Irineu spune: „Tatăl Îl unge pe Fiul. Duhul este acea ungere" (*Adversus haereses* 3, 18, 3; *Demonstrația propovăduirii apostolice* 47). Prin ungerea Hristosului, a devenit posibilă ungerea neamului omenesc cu darul Duhului (*Adversus haereses* 3, 17, 1) și întreaga concepție despre Hristos a Bisericii și lucrarea Sa mântuitoare a fost mijlocită prin acel Duh (*Adversus haereses* 3, 17, 2-3; 3, 24, 1; 4, 20, 5; 5, 8, 1; 5, 36, 2; *Demonstrația propovăduirii apostolice* 7). Irineu a avansat în mod considerabil concepția despre Duhul Sfânt, însă contextul general în care scrie, cel al teoriilor gnostice emanaționiste despre divin, explică poate de ce el nu a folosit conceptul de Treime. El consideră lucrarea „celor două mâini" ale

lui Dumnezeu ca fiind, în principal, o expresie a vieții intime a lui Dumnezeu, exprimată iconomic în lumea creată.

De abia după confruntarea din secolul al III-lea dintre ***monarhianism*** și teologii Logosului a putut fi pregătită scena pentru o altă mișcare în pnevmatologia creștină. Odată cu prevalența teologiei Logosului, conceptul despre Cuvânt ca ipostas al ființei divine a fost asigurat. Inevitabil, ideea a adus o clarificare despre modul în care trebuie să se facă definirea naturii Duhului Sfânt. Gânditorii de frunte ai acestei perioade au fost ***Tertulian***, ***Novațian***, ***Ipolit*** (care a combătut cu înverșunare ipotezele monarhianiste) și ***Origen***. Ipolit a oferit cea mai completă învățătură pentru acea vreme, spunând că Tatăl, Fiul și Duhul erau „trei realități distincte și totuși o singură putere a Dumnezeirii, manifestată într-o iconomie întreită a mântuirii" (*Împotriva lui Noetus* 8). De asemenea, contemporanul său, Novațian, a susținut cu tărie că Duhul este Același Care inspiră profeții, apostolii și Biserica din vremea sa unde El continuă lucrarea de sfințire prin înviorarea tainelor și sfințirea credincioșilor (*Despre Treime* 16 [24]). Origen a reușit să preia limbajul limpede al lui Ipolit și să îl introducă în arhitectura fundamentală și clasică a Treimii creștine: un Dumnezeu în trei persoane divine, a Cărui activitate iconomică este ghidată de Tatăl către lume și conduce lumea înapoi prin Duhul și Cuvântul la comuniunea cu Tatăl. El folosește frecvent termenul „Treime preacinstită" (*Comentariu la Ioan* 6, 33, 166; *Comentariu la Romani* 1, 16; *vezi și Comentariu la Ioan* 10, 39, 240; *Comentariu la Matei* 15, 31; *Despre primele principii* 1, 4, 3) și nu omite vreodată să observe implicațiile trinitare ale textelor din Vechiul Testament pe care le comentează (*Omilie la Facere* 2, 5; *Omilie la Numeri* 21, 2; *Omilie la Ieremia* 8, 1; *Comentariu la Matei* 12, 42; 17, 4). Origen a oferit Bisericii grecești expresia fundamentală „o ființă (*ousia*) și trei persoane (***ipostasuri***)" (*Comentariu la Ioan* 2, 10, 75; *Comentariu la Matei* 17, 14), dar nu fără să bâjbâie pentru aflarea terminologiei cuvenite (un proces care va continua în teologia patristică pentru încă 150 de ani), fiindcă el, de asemenea, a lucrat confruntat fiind cu dificultatea filosofică de a nu avea o suficientă bază semantică pentru deosebirea dintre *hypostasis* și *ousia*. Aceasta explică de ce în anumite cazuri, întrebuințând termenii ca sinonimi și dorind în general să facă deosebire între persoană și ipostas, el a susținut că Fiul și Duhul erau „diferiți" în *ousia* sau în modul de ființare [subzistență] de la Dumnezeu (*Despre rugăciune* 15, 1: *heteros kat' ousian kai hypokeimenon*). În Apus, Tertulian a realizat o muncă similară de stabilire a unui vocabular tehnic care să descrie locul Duhului în Triada divină, el oferind un argument extrem de convingător pentru

înțelegerea monarhiei divine (o singură putere și fire a Dumnezeirii) ca unică fire (*natura*) exprimată în trei persoane divine (*personae*). Vocabularul său va deveni normativ în întreg Apusul. A călăuzit ulterior importante tratate latine despre Duhul și firea Treimii scrise de ***Ilarie*** (*Despre Treime*), ***Ambrozie*** (*Despre Duhul Sfânt*) și nu în cele din urmă, ***Augustin*** (*Despre Treime*), care a adăugat la predecesorii săi viziunea extrem de influentă despre Duhul ca legătura de unire foarte strânsă dintre persoanele divine. După o scurtă perioadă de confuzie dintre greci și latini (exemplificată în corespondența lui ***Dionisie al Alexandriei*** și ***Dionisie al Romei***) când *hypostasis* a fost considerat traducerea cuvântului substanță (*substantia*), s-a ajuns în curând la concluzia că formula „un Dumnezeu, o singură ființă (*ousia, natura*) divină și trei ***persoane*** (*hypostases, personae*) divine" era comună pentru ***tradiția catholică*** universală.

Criza majoră care a lovit teologia Logosului în secolul al IV-lea, sub forma disputei ***ariene***, a născut în teologii niceeni un sentiment al necesității de mărturisire a dumnezeirii depline și coegale a Cuvântului lui Dumnezeu. Această soluție hristologică niceeană a fost cea care a dus la o importantă etapă finală de reflecție despre Duhul Sfânt în teologia patristică. ***Atanasie al Alexandriei*** a fost unul dintre primii niceeni care a înțeles că implicațiile hristologiei treceau inevitabil la doctrina despre Duhul Sfânt (*vezi și* ***Didim cel Orb***). În secolul al IV-lea, cateheza liturgică era una dintre căile prin care era facilitată reflecția profundă despre Duhul ca sfințitor. Tendința poate fi observată la ***Chiril al Ierusalimului*** (*Cateheze mistagogice* 16-17), însă este dusă la culme de Atanasie și ***Părinții Capadocieni***. În ale sale *Epistole către Serapion*, Atanasie i-a atacat pe cei (tropici) care spuneau că Duhul nu era decât pur și simplu un alt mod de a-L numi pe Dumnezeu, de a se referi la Tatăl și Fiul sau că era un mare înger al lui Dumnezeu, doar o creatură însă, nu o ființă divină. El a insistat asupra faptului că Duhul era distinct din punct de vedere ipostatic și deplin dumnezeiesc și s-a folosit de tradiția liturgică pentru a demonstra acest lucru: cel care dăruiește liber sfințire și regenerare nu poate fi el însuși altul decât izvorul sfințeniei și al vieții. Dacă Duhul îndumnezeiește umanitatea, înseamnă că El trebuie să fie Dumnezeu (*Către Serapion* 1, 25) și, mai mult, deoființă (***homoousion***) cu Dumnezeu (*Către Serapion* 1, 27). ***Vasile al Cezareei*** a elaborat argumentul lui Atanasie în tratatul său *Despre Duhul Sfânt*, deși s-a îndepărtat de atribuirea directă a termenului „deoființă" Duhului, făcând dovada unei iconomii prudente, fiindcă era înconjurat de conducători arieni care căutau o scuză pentru a-l depune, însă a fost un pas înapoi pentru care ***Grigorie din Nazianz*** l-a criticat, el

însuși afirmând în extrem de influentul său tratat, *Cuvântări teologice* (*Cuvântări* 27-31; în special 31) că Duhul trebuia să fie deoființă și împreună egal cu Dumnezeu, precum Logosul era. Teologia foarte pnevmatologică a lui Atanasie și Grigorie nu a fost exact ceea s-a afirmat la ***Sinodul de la Constantinopol I*** în 381, a cărei summa credală am remarcat-o deja. Termenii afirmați aici exprimau cu siguranță sensul deplin al dumnezeirii Duhului lui Dumnezeu, însă omiteau să facă referire la ***homoousion***-ul cuiva, în afară de cel al Fiului. Cu toate acestea, exegeza patristică pe care Grigorie din Nazianz o face acelui crez a fost cea care a dobândit succes deplin și a marcat Sinodul de la Constantinopol, fiind respingerea definitivă a ***pnevmatomahianismului*** (cei care „luptau împotriva" dumnezeirii Duhului) și, într-un sens, apogeul reflecției patristice despre rolul și statutul divin coegal al Duhului Sfânt.

După primul sinod de la Constantinopol în Răsărit și după Augustin, în Apus, doctrina patristică despre Duhul a mai fost doar puțin dezvoltată în dogmatizarea formală. Reflecția despre Duhul Sfânt a fost mult mai invocată în textele liturgice și în scrierile ascetice monastice despre rugăciune, unde prezența locuitoare a Duhului era una dintre temele centrale (lucru cel mai bine observat în scrierile lui Pseudo-Macarie; *vezi* ***Macarie cel Mare II***). Probabil că hristologia Bisericii a fost mult mai rapid formulată decât pnevmatologia sa și cu siguranță, cu mai mare forță de controversă; însă, în timp ce teologia creștină a Duhului Sfânt a ajuns mai lent la o formulare formală, totuși ea a fost tot la fel de intim țesută în structura Bisericii vechi precum era credința în Iisus și este un exemplu de teologie care s-a exprimat, în cele din urmă, în mare parte prin tradiția doxologică creștină a rugăciunii și a Tainelor, o tradiție mai difuză însă, cu toate acestea, fundamentală.

---

C.K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (Londra, 1947); G. Bonner, „St. Augustine's Doctrine of the Holy Spirit", *Sobornost* ser. 4, nr. 2 (1960), pp. 51-66; S.M. Burgess, *The Spirit and the Church: Antiquity* (Peabody, Mass., 1984); J.P: Burns și J.M. Fagin, *The Holy Spirit* (Wilmington, Del., 1984); R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh, 1988); A.I.C. Heron, *The Holy Spirit* (Edinburgh, 1983); J.A. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography* (New York, 2002); C.R.B. Shapland, *The Letters of St. Athanasius Concerning the Holy Spirit* (Londra, 1951); H.B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament* (Londra, 1910); *idem*, *The Holy Spirit in the Ancient Church* (Londra, 1912).

# E

## Ebioniți

Termenul „ebionit" derivă din transliterarea greacă a cuvântului aramaic pentru „cei săraci". În textele patristice, este folosit pentru a desemna pe membrii supraviețuitori ai iudeo-creștinismului, înainte de reîntemeierea Bisericii Palestinei în perioada constantiniană. ***Irineu*** este unul dintre primii care îi menționează (*Adversus haereses* 1, 26, 2) și Origen explică semnificația numelui (*Primele principii* 4, 3, 8; *Împotriva lui Celsus* 2, 1), subliniind, printr-un joc de cuvinte, că se referă acum la „sărăcia lor intelectuală". La fel de bine poate să fi fost inițial o denumire proprie a ***Bisericii*** ca *anawim* al lui Dumnezeu, „sfinții săraci". Scriitori antieretici de mai târziu, precum ***Ipolit*** (*Respingerea tuturor ereziilor*) și ***Tertulian*** (*Prescripție împotriva ereticilor* 4, 8) își imaginau că aceștia erau o sectă fondată de cineva cu numele Ebion (pe atunci, o erezie trebuia să aibă un ereziarh). Conform lui Irineu, mișcarea lor se distingea prin faptul că respingea scrierile Sfântului Apostol Pavel, pe care îl considerau un iudeu apostat ce despărțise nelegitim Evanghelia de Tora. În ceea ce privește ***canonul Scripturii*** în curs de dezvoltare, ei acceptau doar Evanghelia după Matei, respectau toate poruncile Legii și negau nașterea feciorelnică a lui Hristos, socotindu-L, în general, drept Mesia, însă doar profet și om, nu divin (Tertulian, *Trupul lui Hristos* 14). Origen adaugă amănuntul că ei țineau Paștele iudaic ca sărbătoarea cea mai importantă și că cel puțin una dintre grupările acestei mișcări recunoștea tradiția nașterii din fecioară. Aceasta sugerează că ebioniții îi erau cunoscuți în ***Alexandria*** și în Cezareea, ca formând o grupare creștină distinctă. ***Epifanie al Salaminei*** (*Împotriva ereziilor* 30, 16, 7-9) oferă informații în plus, inclusiv fragmente din scrierile lor care includ ceea ce recent a fost identificat drept *Evanghelia ebioniților*. Este dificil de spus dacă ei reprezentau o continuare a cercurilor timpurii ale Bisericii din Ierusalim, datând din vremea lui Iacov, fratele lui Iisus (*cf.* Eusebius, *Onomasticon*, ed. De Lagarde, p. 138: deși Eusebiu are aceeași părere despre secta nazareenilor), care au căzut în obscuritate datorită urmărilor războiului romano-iudeu și au fost un grup izolat (și aparent ciudat) după ce Biserica mare a luat act de existența lor (după cum își închipuie Bauer); sau dacă ei au fost pur și simplu unul dintre cele mai „neobișnuite" grupări în rândul unui corp mai numeros de creștini evrei în Palestina, care deja devenise în secolul al III-lea, „curios" în ochii unei Biserici alcătuite în principal din creștini proveniți dintre neamuri.

---

B. Bagatti, *L'Église de la circoncision* (Ierusalem, 1965); W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Early Christianity*

(Philadelphia, 1971), pp. 241-285; L.E. Keck, „The Poor Among the Saints in Jewish Christianity and Qumran", *ZNTW* 57 (1966), pp. 54-78; A.F.J. Klijn și G.J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects* (Leiden, Olanda, 1973), pp. 19-43.

**Ecleziologie** *vezi* **Biserică**

**Economie** *vezi* **Iconomie**

**Educație**

Vechea societate greco-romană își fixase o concepție tradițională despre sistemul de educație (în greacă: *paideia*) pentru tineri, iar creștinismul, după ce a dobândit suficient suport social pentru a lua în considerare un program educațional pentru tineri (pe la sfârșitul secolului al IV-lea), a schimbat puțin această structură globală, însă a considerat că multitudinea de referințe la cultul păgân din vechiul ***canon*** de clasici ai literaturii (profund întemeiat pe Virgil, Homer și pe ceilalți poeți) s-ar cuveni a fi extirpată, iar numeroasele „povești imorale", referioate la viețile și iubirile vechilor zei, evitate. Aceasta însă a fost mai ușor de zis decât de făcut și unii scriitori patristici au încercat să creeze un nou curriculum școlar, care era mult mai temeinic axat pe parafraze ale textului biblic. ***Origen*** este unul dintre cei mai importanți teoreticieni timpurii care au observat cum o școală creștină ar putea funcționa ca extensie misionară importantă a Bisericii. Atât ***Clement***, cât și el, au lucrat ca profesori la Alexandria înainte, probabil cu mici grupe de elevi care plăteau o taxă de studii. Programul educațional al lui Clement a supraviețuit în cărțile sale, *Paedagogus* și *Stromata*. El a adus un important argument fundamental pentru creștini: acela că adevărata filosofie („filosofia noastră" așa cum, mai târziu, au denumit Părinții religia lor) ar trebui să fie înrădăcinată în dreptate și cult înainte de a putea fi o educație pregătitoare în cele ale Duhului (*Stromata* 1, 7, 37). La mijlocul celui de-al III-lea secol, Origen s-a mutat în Cezareea și a inițiat aici o nouă activitate importantă, fondând o *schola* creștină, cu o bibliotecă care avea să supraviețuiască timp de mai multe secole. Teoria curriculară elaborată de Origen aici este lăudată de unul dintre elevii săi (*Cartea de mulțumire a lui Teodor către Origen*). Aici este schițată o teorie care începe cu studiile gramaticale și înaintează prin științele naturale, la retorică, ajungând în cele din urmă la teologie. Va fi un model care va avea o mare influență pe termen lung. ***Apolinarie al Laodiceei***, tatăl său și ***Grigorie din Nazianz*** au răspuns cu toții la *Edictul despre profesori* emis de împăratul Iulian, la jumătatea secolului al IV-lea, care îi izgonea pe creștinii aflați în cele mai înalte funcții academice, prin pregătirea propriilor materiale de curs pentru o școală creștină. Lucrarea lui Grigorie a supraviețuit sub forma a numeroase parafraze

biblice scrise în greacă, în diferite structuri metrice, pentru ca astfel copiii să poată învăța simultan fundamentele moștenirii lor biblice, în timp ce memorează exemple ale versificării clasice. Grigorie însă ilustrează, de asemenea, caracterul întâmplător al acestui plan, fiindcă proscrierea lui Iulian a fost, într-adevăr, foarte scurtă, și, în general, a avut un efect limitat. Deși Grigorie este unul dintre cei mai elocvenți Părinți în denunțarea paideei elenistice imorale (dar *vezi și* Tertulian, *De praescriptione* 7, 1-13), fără îndoială, el este, de asemenea, singurul autor patristic care a cunoscut perfect și integral întreaga literatură clasică. În corespondența sa, citează pe poeta Sapho și mulți alți autori clasici din canonul elenistic. Diferența se vede în predicile sale arhierești, unde Biblia înlocuiește acești autori. În teoria sa despre educație, el îndemna la citirea clasicilor prin „retezarea spinilor de pe trandafiri" (după exprimarea vărului său, Amfilohie), oferind în același timp o temelie formată din istorisiri biblice pentru exemplificarea cazurilor morale. Educația clasică a rămas, în mod deosebit, pentru cea mai mare parte dintre clasele educate ale secolului al IV-lea, o preferință personală (exact acea clasă care va ocupa, în curând, scaunele episcopale în calitate de episcopi-învățători). La scriitorii patristici observăm, în general, o diviziune între cei care beneficiaseră de puțină educație (în special scriitorii monastici din Răsărit) și cei care, în mod limpede, au fost educați timp de mai mulți ani, în cele mai bune școli elenistice. Cei mai mari oratori și retori au fost, probabil, Apolinarie, ***Părinții Capadocieni*** și ***Ioan Hrisostom***, însă și învățătorii sirieni ***Diodor*** și ***Teodor*** dovedesc, de asemenea, roada anilor îndelungați de studiere a retoricii. Deja în secolul al V-lea, clerici extrem de educați precum ***Chiril al Alexandriei*** dovedesc că Biserica creștină influențează de acum foarte mult programa generală de studiu a creștinilor. Acești scriitori citează rar vreunul dintre vechii clasici, bazându-se în schimb pe paradigmele biblice. ***Vasile al Cezareei***, în a sa *Epistolă către tineri*, preia o expresie și o idee meșteșugită prima dată de Origen, atunci când descrie activitatea de a oferi tânărului creștin o educație clasică drept ceva demn de eforturile Bisericii (Clement din Alexandria menționase cu mult timp înainte opoziția față de această idee în comunitatea sa locală). Vasile spunea că procesul putea fi considerat drept biblica „despuiere a egiptenilor", când israelitenii au luat de la asupritorii lor aur și argint, din care au făurit, mai târziu, vasele sfinte ale altarului lui Dumnezeu. Doar așa, argumentau Capadocienii, o școală creștină putea să aleagă din întreaga matrice a culturii grecești și să ia ce este mai bun, punându-l în slujba lui Dumnezeu. În secolul al V-lea, ***Augustin*** va fi unul dintre cei care va dezvolta din plin această idee

și va trasa un program despre cum se poate înfăptui despuierea egiptenilor. Lucrările sale au devenit în curând un veritabil canon de ***filosofie***, Scriptură și retorică, de la care teologii apuseni de mai târziu considerau că nu trebuie să se abată prea mult. În general, tradițiile monastice au avut o concepție ambivalentă despre educația clasică, în ciuda activității lor de păstrare a acelei moșteniri pentru generațiile următoare. ***Ieronim*** a visat că Hristos se lepădase de el din cauza pasiunii sale pentru autorii clasici. El povestește în Epistola 22 cum Hristos i-a spus că el „nu este un creștin, ci un ciceronian”, iar în programele educaționale de mai târziu din Apus, autorii creștini vor înlocui tot mai mult canonul elenistic. În Bizanț, în școlile de elită, canonul vechilor clasici a continuat să fie studiat până în Evul Mediu, la fel de mult ca în Antichitatea târzie, dar, chiar și aici, spiritul împroprierii acestei literaturi (una care îmbina intuițiile și imperativele sale artistice, morale și religioase) era radical diferit. Creștinii citeau pe vechii clasici pentru frumusețea lor antică și venerabilă, pentru exprimarea încântătoare, pentru aluzia erudită. Este ceva din interesul unui anticar în modul în care toate genurile au fost abordate, mai puțin filosofia. În domeniile speculației religioase și compoziției poetice, reiese limpede din scriitorii bizantini că noile idei și noul spirit al creștinismului a trebuit în cele din urmă să producă un nou canon literar (omiliile patristice în domeniul moralei și imnurile liturgice în cel poetic) pentru a corespunde cu noile sale interese și pasiuni. Cu toate acestea, încă de la primele începuturi (cu catehizarea făcută convertiților), Biserica a fost profund implicată în procesul de educație și, în general, l-a considerat drept fundamental pentru sarcina sa de propovăduire a sosirii Înțelepciunii dumnezeiești în lume.

---

G. Buckler, „Byzantine Education” în N. Baynes și H. Moss, ed., *Byzantium* (Oxford, 1984), pp. 200-220; H.I. Marrou, *St. Augustin et la fin de la culture antique* (Paris, 1958); *idem*, *A History of Education in Antiquity* (Madison, Wisc., 1982); W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge, Mass., 1962).

**Efrem Sirul** (cca 306-373)

Sfântul Efrem a fost diacon și ascet al Bisericii din Nisibe. Este printre cei mai importanți teologi sirieni timpurii, apărător al credinței de la Niceea și cel mai important reprezentant al imnografiei siriace, având numeroase imnuri și omilii-poeme, prin care s-a străduit să răspândească învățătura niceeană, folosindu-se de mediul liturgic al cântării biblice. Lucrarea sa are un caracter profund semit, folosind simboluri scripturistice în cascade de aluzii, în loc să urmeze succesiunea liniară schematică a gândirii grecești. Efrem a avut o abordare extrem de originală

a teologiei, chiar dacă scopul vieții sale a fost în mod manifest apologetic, hotărât fiind să combată numeroasele mișcări eretice pe care le observa cum afectau experiența creștină siriacă (în special ***maniheismul***, ***gnosticismul***, ***arianismul*** și astrologia [*vezi* ***Bardesan***]). Operele sale au fost traduse în greacă de timpuriu (născând multe falsuri în tradiția textuală greacă) și a influențat stilurile midrașice bizantine târzii ale poeziei liturgice, în special pe cel al lui ***Roman [Melodul]***. În perioada recentă, după o renaștere a studiilor siriace, lucrările sale au cunoscut noi ediții moderne care au stimulat interesul pentru Efrem ca gânditor teolog. Când, în 363, Imperiul Roman a cedat orașul Nisibe perșilor, el s-a mutat cu refugiații în Edessa. Aici a condus o școală de teologie și a scris multe imnuri pentru comunitatea de femei ascete care locuia în acest loc. A murit la Edessa, în 373, în timp ce ajuta pe cei loviți de ciumă. Relatările despre alte călătorii (la Niceea cu episcopul său, în Capadocia sau Egipt), în general, nu mai sunt acceptate astăzi ca veritabile. Tipologia biblică (unde un personaj sau un eveniment din Vechiul Testament este văzut precum o lupă redacțională menită să descopere taina Noului Testament la care se referă) formează structura pentru mare parte din gândirea lui Efrem. El consideră creația vizibilă drept un mare plan de taine simbolice pe care credința le poate interpreta. Cheia principală în înțelegerea lui este Cuvântul întrupat al lui Dumnezeu, Care cântă la „trei harpe”: și anume, cele două Testamente și cartea ***firii***. Faptul că Cuvântul a restabilit calea pierdută către paradis pentru credincioșii lui este o temă perenă pentru Efrem. Cele mai faimoase lucrări ale sale sunt: *Imnurile despre credință*, *Imnurile despre rai* și *Imnurile din Nisibe*.

---

S.P. Brock, *The Harp of the Spirit* (ed. a 2-a; Londra, 1983); *idem*, *St. Ephrem the Syrian: The Hymns on Paradise* (New York, 1990); *idem*, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St. Ephrem* (Cistercian Studies 124; Kalamazoo, Mich., 1992); K. McVey, *Ephrem the Syrian: Hymns* (On the Nativity, On Faith, Against Julian; Classics of Western Spirituality; New York, 1989).

**Egeria** (sec. IV)

Egeria a fost o nobilă creștină bogată, foarte posibil o persoană de frunte a comunității femeilor ascete din Spania. La scurt timp după anul 381, ea a pornit într-o călătorie la locurile sfinte ale Răsăritului creștin, care a durat trei ani. După ce a vizitat Egiptul (mai precis, Muntele Sinai și locurile asociate cu Ieșirea), a trecut în Țara Sfântă, apoi a călătorit către nord-est, vizitând Edessa; în continuare, a străbătut Asia Mică, ajungând, în cele din urmă, la Constantinopol. Ea a lăsat un jurnal de călătorie în care descrie numeroasele locuri și comunități pe care le-a

vizitat, lucrare care este de mare interes atât pentru stilul plin de viață, cât și pentru spiritul ei de observație. Ea era adesea călăuzită de pustnicii locali la locurile pe care diferitele Biserici le identificaseră deja cu locurile sfinte din istoria biblică. A fost preocupată, în special, să consemneze detalii legate de obiceiurile liturgice ale Bisericilor pe care le vizita (probabil pentru informarea comunității sale din Apus). Egeria a fost prezentă de Praznicul Nașterii în Egipt și la Ierusalim (6 ianuarie), de Epifanie, la Betleem (unde s-a făcut priveghere de toată noaptea) iar în Săptămâna Mare și de Paște la Ierusalim. A participat la slujbele liturgice zilnice și duminicale, ca și la slujbele speciale pe care le descrie, precum procesiunea cu frunze de palmier până pe Muntele Măslinilor și Închinarea ***Crucii***. Ea vorbește despre șase biserici principale în zona Ierusalimului: Sfântul Mormânt, Biserica Sionului, Imbomon și Eleona pe Muntele Măslinilor, Biserica Nașterii Domnului din Betleem și Biserica lui Lazăr din Betania. La călătoria de întoarcere, a poposit în mănăstirile din Constantinopol și Seleucia. Prin urmare, ea a fost un important transmițător al culturii ascetice răsăritene în Europa de Apus, înainte de ascensiunea benedictinismului. Singurul manuscris anonim care conține lucrarea (din care lipsesc fragmente de la început și de la sfârșit) a fost redescoperit abia în 1884; atribuirea sa Egeriei (numită uneori și Aetheria) a fost făcută mai târziu, în primele decenii ale secolului al XX-lea, fiind ulterior argumentată de P. Devos (*Analecta Bollan-diana* 85 [1967], pp. 165-194).

---

G. Gingras, *Egeria: The Diary of a Pilgrimage* (ACW 38; Washington, 1970); H. Sivan, „Who Was Egeria? Piety and Pilgrimage in the Age of Gratian", *HTR* 81 (1988), pp. 59-72.

**Egipt** *vezi* **Alexandria**, **Antonie cel Mare**, **arianism**, **ascetism**, **Atanasie al Alexandriei**, **Chiril al Alexandriei**, **Dionisie al Alexandriei**, **Evagrie Ponticul**, **Macarie Alexandrinul**, **Nitria**, **Origen din Alexandria**, **Sketis**, **Singlitichia**

### Encratism – encratit

O mișcare radicală ***ascetică***, adesea legată de teologia ***siriacă*** timpurie a primelor trei secole. Encratismul, în special, considera sexualitatea drept ostilă eliberării spirituale și descuraja, chiar interzicea ***căsătoria*** membrilor inițiați ai comunității creștine. Erau, în general, vegetarieni și nu consumau vin. Mișcarea a fost adesea alăturată concepției extrem de polarizate a celor „Două Căi" (lumină și întuneric, bine și rău; *vezi Didahia*) care considera că lumea este profund coruptă și vedea Biserica drept corpul aleșilor puri, retrași din lume. Se pare că din rândul encratiților provin un corp mare de scrieri apocrife din primele trei

secole (*vezi* **Antiohia**, **etică sexuală**, **fecioare**, **Tațian**).

---

L.W. Barnard, „The Heresy of Tatian: Once Again”, *JEH* 19 (1968), pp. 1-10; R. Cecire, *Encratism: Early Christian Ascetic Extremism* (teză de doctorat, University of Kansas, 1985); R.M. Grant, „The Heresy of Tatian”, *JTS* 5 (1954), pp. 62-68.

**Enipostasia**

În literatura patristică greacă, „enhypostasia” nu însemna, în general, altceva decât a fi „ipostaziat” (*vezi* ***ipostas***), adică a avea o identitate personală sau subzistență concretă. În câteva manuale din secolul al XX-lea, termenul a fost excesiv redat printr-o traducere comentată și citit retrospectiv în teologia bizantină ca semnificând, destul de precis, „a avea o existență ipostatică într-un alt ipostas”. Aceasta avea sens cu referire la un context teologic precis, cel al controverselor ***hristologice*** postcalcedoniene de la sfârșitul secolului al V-lea și din secolul al VI-lea (***Sinodul de la Calcedon***). Termenul poate fi găsit referindu-se parțial la această chestiune în scrierile lui Leonțiu de Bizanț și Ioan Damaschinul, care, ca apărători ai Sinodului de la Calcedon, au încercat să rezolve o parte dintre neajunsurile filosofice ale decretului sinodal. Înțelegerea calcedoniană a impus în Bisericile bizantină și latină mărturisirea că Hristos este ***persoană*** (***ipostas***) având două ***firi*** (*ousiai*). Persoana era divină și veșnică și, de vreme ce persoana divină era unică, dumnezeirea prezentă în Hristos era necesar sinonimă cu dumnezeiescul Cuvânt, Fiul veșnic al lui Dumnezeu înainte de veacuri. Conform cu presupozițiile contemporane ale filosofiei, ființa existentă avea nevoie să fie întemeiată pe o formă concretă precisă. Cu alte cuvinte, o ființă nu putea să existe pur și simplu, ci a trebuit să existe ca ceva în mod special: orice *ousia* abstractă, pentru a fi reală, a trebuit să fie ipostaziată în propria sa formă concretă (o *ousie* divină necesita un ipostas divin; o *ousie* omenească, un ipostas omenesc; o *ousie* animală, un ipostas animalic și tot așa). Teologii de la sfârșitul secolului al V-lea au văzut, retrospectiv, mari probleme în privința concepției calcedoniene despre Hristos ca persoană (divină) unică și Care are două firi (dintre care una divină, iar cealaltă umană). În Hristosul calcedonian, firea divină era deplin concretizată în ipostasul divin al ***Logosului***. Faptul de a avea o fire divină concretizată de ipostasul divin făcea ca Fiul lui Dumnezeu să fie „deplin real” și deplin prezent în realitatea și existența specifică a lui Hristos. Firea omenească a lui Hristos însă nu a avut un ipostas corespondent care să o concretizeze, care să o facă reală. Fără un ipostas omenesc corespunzător firii omenești abstracte, umanitatea lui Hristos apărea foarte mult ca fiind „mai puțin reală”.

Prin urmare, umanitatea lui Hristos era aparent doar o abstracție și nu o realitate concretă, o poziție care lovea în orice fusese afirmat de Evanghelii despre umanitatea reală a lui Iisus. Chiar dacă se recunoștea că un astfel de „***dochetism***” era numai aparent, nu intenționat, totuși încă părea că face din declarația calcedoniană un paradox ce statua că, deși Iisus a fost om deplin (adică, posedând o fire omenească autentică), în nici un caz El nu a fost ființă omenească (o persoană omenească). Într-adevăr, ultimul aspect era unul dintre corolarele necesare ale insistenței Calcedonului asupra faptului că Iisus este Dumnezeu și era un compromis menit să excludă concepțiile ***adopțianiste*** sau ***nestoriene*** cum că în „Hristos” cel compus exista un Logos divin într-o anumită formă de asociere cu o ființă omenească precisă, numită Iisus. Dacă se aborda hotărârea de la Calcedon din acest unghi, ea putea fi interpretată ca o micșorare a însăși umanității lui Iisus pe care sinodul dorise să o apere. Procalcedonienii au răspuns, susținând că, în timp ce *ousia* omenească din toate celelalte ființe omenești avea în mod necesar nevoie să fie concretizată (ipostaziată) într-un ipostas omenesc specific, numai în Hristos, ipostasul divin, adică Logosul însuși a ipostaziat personal firea omenească. Pe scurt, firea omenească a lui Hristos a fost concretizată de un act special al energiei divine. A fost „ipostaziată în” sau „ipostaziată de” Logosul, direct și imediat, ca o reprezentare perfectă a *ousiei* universale: cu alte cuvinte, prin divina ipostaziere, Iisus a fost nu doar om deplin, ci mai la subiect, un exemplar „perfect” al umanității. Aceasta însemna că firea omenească a lui Hristos a fost creată prin intervenția divină directă a lui Hristos din momentul concepției în ***Fecioara Maria*** și a fost susținută în ființă de Cuvântul divin Care a adoptat „propria lui fire omenească”. Teoria a avut beneficiul de a reafirma mare parte din viziunea hristologică originală a lui Chiril al Alexandriei (un motiv favorit al teologiei bizantine ulterioare a fost cel de a interpreta Calcedonul strict în conformitate cu termenii din scrierile lui Chiril). Prin urmare, „enipostasia” era ceva asemănător cu o reparație retrospectivă de urgență a Sinodului și dă mărturie despre natura oarecum artificială a declarației de la Calcedon. În Răsărit, la ***Sinodul Constantinopol II (553)***, s-a încercat să se formuleze o definiție hristologică mult mai consistentă, care revenea la concepțiile hristologice mult mai organice ale lui Chiril al Alexandriei. Biserica Apuseană, pe de altă parte, s-a agățat strâns de Calcedon și a neglijat termenii dezvoltărilor sinodale grecești de mai târziu. Ghidându-se în înțelegerea Calcedonului după cea mai rigidă mărturie, ***Tomosul lui Leon***, cu concepția sa mecanicistă despre persoană și fire, hristologia latină

a exacerbat și mai mult problema „abstracției umanității". Prin urmare, mulți teologi ai secolului al XX-lea (aparent, ei înșiși considerând ***Sinodul de la Calcedon*** ca fiind sinonim cu Leon) au deplâns „micșorarea" calcedoniană a umanității lui Iisus și au crezut că, reînviind conceptul de „enipostasia", ar putea contribui la soluționarea acestei problerme.

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (vol. 1, ed. a 2-a; Londra, 1975), pp. 437-439, 459-461, 481-483, 495 ș.u., 521-523.

## Epicleză

Semnificând, literal, „a chema peste ceva", *epiclesis* în tradiția creștină se referă în general la rugăciune, și în special la invocarea solemnă a ***Sfântului Duh*** în cea mai sfântă parte din liturghia ***euharistică***, după cuvintele instituirii („Acesta este trupul Meu") pentru ca, astfel, darurile euharistice să poată fi sfințite și transformate. *Epiclesis* era o parte componentă în aproape toate liturghiile vechi, începând cu secolul al III-lea, fiind atestată prima dată în *Liturghia lui Addai și Mari* și în ***Tradiția apostolică*** a lui ***Ipolit***. În secolul al IV-lea, ***Chiril al Ierusalimului*** a scris un comentariu asupra ei în *Catehezele mistagogice*, fapt care dă mărturie despre o conștientizare superioară de-a lungul secolului al IV-lea (în special după definiția dumnezeirii Duhului la ***Sinodul Constantinopol I**, **381***) a puterii păstrătoare și sfințitoare a Dumnezeiescului Duh. Absența aparentă a unei *epiclesis* din ritul roman a fost considerată drept o particularitate și reformele liturgice ale secolului al XX-lea au reintrodus-o în Mesă. În liturghia bizantină, textul epiclezei este următorul: „Încă aducem ție această slujbă duhovnicească și fără de sânge, și Te chemăm, Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri, ce sunt puse înainte. Și fă, adică, pâinea aceasta, Cinstit Trupul Hristosului Tău, iar ceea ce este în potirul acesta, Cinstit Sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt". Biserica Latină medievală a considerat, în general, că sfințirea euharistiei se petrece după cuvintele Domnești ale instituirii. În Răsărit, consacrarea liturgică era în general privită ca fiind realizată de lucrarea specială a Duhului (deși toate lucrările lui Dumnezeu sunt din Treimea Cea una și nedespărțită) și, conform învățăturii lui ***Grigorie al Nyssei*** (*Marele discurs catehetic* 96-97) și ***Ioan Hrisostom*** (*Omilia 1 la trădarea lui Iuda*, paragraful 6), ca având loc după rugăciunea epiclezei. Până în această zi, în ritualul ortodox, ***clerul*** și poporul nu se așează în genunchi la slujbă până când nu are loc momentul epiclezei.

B. Botte, „L'epiclèse eucharistique dans les anciennes liturgies", *MSR* 3

(1946), pp. 197-206; M. Jugie, *De forma eucharistica, de epiclesibus eucharisticis* (Roma, 1943).

**Epifanie al Salaminei** (cca 315-403)

Unul dintre cei mai renumiți episcopi-scriitori și politicieni ai străvechiului Cipru, Sfântul Epifanie este acum faimos mai mult pentru compendiul său în care enumeră diferitele erezii dominante în Biserică, publicat în încercarea de a „numi și rușina" toate divergențele din credința ortodoxă niceeană, al cărei campion dârz era. Epifanie s-a născut în Palestina și a studiat în ***Egipt***, unde a fost implicat în mișcarea ***ascetică***. În 335, când s-a întors în Palestina, el a fondat propria sa comunitate monastică în Iudeea și a stat în fruntea ei timp de trei ani. Faima sa de conducător dinamic și devotat slujirii sale a dus la invitația de a deveni, în 365, episcop al Constanției (Salamina de azi). A dobândit faimă internațională prin denunțarea viguroasă a compromisurilor teologice. S-a împotrivit, în special, teologiei ***homoiusiene***, favorizată pe atunci de administrația imperială și a sprijinit adesea politica episcopilor ***Alexandriei*** și ***Romei***. În tot decursul îndelungatei sale vieți de monah, a fost un opozant al stilului origenist de spiritualitate și teologie (crezând că aceasta încuraja forme ***arianizate*** de ***hristologie***), preferând o abordare mai simplă și literală-biblică a credinței. ***Ieronim*** l-a încurajat în atitudinea sa antiorigenistă, iar vizita lui Epifanie la Ierusalim, în 394, a născut resentimente adânci între el și Ioan, episcopul locului. În anul 400, ***Teofil al Alexandriei*** l-a chemat la ***Constantinopol*** și a încercat să-l implice în procesul lui ***Ioan Hrisostom***, dar, înțelegând că aici era vorba mai mult de politică, decât de credință, Epifanie a refuzat să participe la discuții. A murit în timpul călătoriei pe mare, pe când se întorcea în Cipru. Cartea sa ereziologică a fost felurit numită, fie *Panarion*, fie *Respingerea tuturor ereziilor (Haereses)*. A publicat, de asemenea, *Ancoratus*, care este o expunere mai pozitivă a credinței niceene. Operele sale minore, care, de altfel, au și supraviețuit, includ două tratate, *Despre greutăți și măsuri* și un altul, *Despre cele doisprezece mărgăritare*. Ne-au mai rămas, de asemenea, epistole și note la pasaje scripturistice.

---

P.R. Amidon, *The Panarion of St. Epiphanius Bishop of Salamis* (New York, 1990); J.F. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen* (Patristic Monograph Series 13; Louvain, Belgia, 1988); F. Young, *From Nicaea to Chalcedon* (Philadelphia, 1983), pp. 133-142, 347, 383 ș.u.; *idem*, „Did Epiphanius Know What He Meant by Heresy" *SP* 17 (1982), pp. 199-205.

**Episcopat**

Cuvântul „episcopat" derivă din termenul neotestamentar *episkopos*, „supraveghetor", o funcție menționată pentru prima dată în Epistolele

pastorale, cu referire la cel care supraveghează comunitatea creștină (Filip. 1, 1; I Tim. 3, 1-7; Tit 1, 7; I Pt. 2, 25). La I Petru, titlul este legat de slujirea „pastorală" de a fi păstor de suflete. La Filipeni, funcția este strâns legată de diaconii Bisericii. Această asociere primară a fost consolidată după secolul al III-lea, când sinodul prezbiterilor (care slujea inițial cu episcopul) a părăsit biserica catedralei pentru satele aflate în creștere, iar ***diaconii*** au fost considerați în special drept însoțitori ai episcopului. Prima epistolă către Timotei stabilește atribuțiile de bază pentru *episkopos*, anume să fie căsătorit o singură dată, să fie un bun administrator al propriei sale gospodării, să nu fie un neofit, să fie un învățător bun și, în general, să fie cinstit și ospitalier. Primele structuri ale slujirilor clericale creștine sunt învăluite în obscuritate, însă, în jurul secolului al II-lea, a luat naștere o formă triadică formată din *episkopos*-episcop, *presbyteros*-bătrân (redat de engleza veche prin „priest" [preot]) și *diakonos*-diacon. Aceasta a înlocuit din ce în ce mai mult o gamă de alte slujiri care caracterizau Biserica timpurie (precum misionarii apostolici, profeții rătăcitori, exorciștii și *didaskaloi*-învățătorii) și s-a împământenit pe la sfârșitul secolului al II-lea, drept modelul comun în majoritatea comunităților creștine. Epistolele pastorale ale Noului Testament și ***Părinții Apostolici*** (în special, ***Ignatie al Antiohiei*** și literatura clementină) dau mărturie despre răspândirea rapidă a acestui model. Mai mult sau mai puțin, pe la mijlocul secolului al III-lea, funcția episcopatului a cunoscut o elaborare suplimentară. În Apus, ***Ciprian*** face pe larg referire la ea în termeni luați din literatura Vechiului Testament despre preoția aaronică (*Ep*. 63, 14; *Ep*. 3; *Despre unitatea Bisericii*). Pentru Ciprian, episcopul este *sacerdos*: marele preot al comunității creștine. În Răsărit, în special în marile orașe precum Alexandria, alte schimbări erau în curs, menite a-l deosebi tot mai mult pe episcop de treptele mai numeroase ale prezbiterilor. Deși ***Ieronim*** încă mai poate protesta în secolul al IV-lea fiindcă episcopul și prezbiterul sunt unul și același lucru (și există oarecare temei să considerăm că aceasta a fost de la început așa fiindcă termenii sunt interschimbabili în Noul Testament: Fapte 20, 17, 28; I Pt. 5, 1-4; Tit 1, 5-7 și ***Clement Romanul*** folosesc termenul la plural [*1 Clement* 42; 44] atunci când se referă la clerul Romei), cu toate acestea, argumentul său deja nu mai era luat în seamă de contemporani. Episcopii marilor orașe, Roma este un exemplu de prim rang, au fost capabili să dezvolte rolul și funcția slujirii lor considerabil datorită prestigiului scaunului lor. În Răsărit, în primul sfert al secolului al III-lea, Dimitrie [/ Demetrius] al Alexandriei a fost unul dintre primii care a insistat asupra demarcației clare a episcopului

de prezbiteri, conturându-se ca un lider monarhic puternic. Un sens de autoritate monarhică (episcopul este icoana lui Hristos în Biserică și nu este supus niciunei alte autorități) poate fi observat cel mai devreme la ***Ignatie*** (*Către magnezieni* 6, 1), dar actualitățile păstoririi acestuia la Antiohia ar trebui probabil să fie contextualizate într-o asociere cu alte „autorități" bisericești care includeau învățători și mărturisitori. Clement Romanul (ale cărui scrieri arată existența unui statut la Roma, în care episcopul era un vorbitor important și președinte pentru sinodul prezbiterilor), în *Epistola întâi către Corinteni*, observă că, deși comunitatea își alege episcopul, acest lucru nu dă comunității dreptul de a-l răsturna. Începând din acea perioadă, alegerea pare să fi fost un element important în alegerea tuturor episcopilor noi. Dreptul de alegere apare deja în ***Didahia***, capitolul 15. O astfel de putere obștească s-a diminuat în perioada bizantină la o simplă consultare a poporului (adesea trebuiau să îl „aclame" pe noul conducător), dar chiar și așa existau multe cazuri în care un episcop nu era capabil să-și asume îndatoririle din cauza ostilității unei Biserici locale ce era de părere că propriile sale doleanțe au fost trecute cu vederea (precum a fost cazul cu Proclus al Constantinopolului). Pe la sfârșitul secolului al II-lea, apar liste de episcopi întocmite (prima dată de ***Hegesip***) ca o formă de „pedigree" pentru puritatea credinței Bisericii. Aceasta decurgea din argumentul lui Irineu că modul în care episcopul urma apostolilor (***succesiune apostolică***) era o garanție a autenticității învățăturii (*Adversus haereses* 3, 3, 1-3). În ceea ce privește insistența lui Ciprian asupra dreptului său la autoritatea episcopală unică, propria sa Biserică a oscilat adesea în privința chestiunii dacă cel mai mare rang îl are episcopul, adunarea prezbiterilor sau mărturisitorii. Inevitabil, odată ce episcopul și-a asumat autoritatea asupra slujbelor, în special asupra Botezului și euharistiei, postul său a trecut ca importanță pe primul loc, fiind conducătorul tuturor clericilor. În primele veacuri, calitatea principală a episcopului era aceea de a fi capabil să compună spontan marea rugăciune euharistică a unei Biserici și, în această măsură, rolul ministerial a fost atribuit celor mai înzestrați din punct de vedere harismatic și a fost adesea considerat drept o extensie directă a harismei profetice. Abia mai târziu, îndatoririle administrative au depășit ca importanță aceste funcții esențial hieratice. În istoria Bisericii irlandeze, așa cum se poate vedea, de exemplu, în cazul Sfântului Cuthbert, episcopul era ales din rândul asceților renumiți, ca om sfânt, iar datoriile administrative ale eparhiei erau îndeplinite de alți clerici. Acest model era deja arhaic pe vremea sa. După secolul al IV-lea, când ***Constantin*** i-a favorizat pe episcopi și i-a

încurajat să împartă dreptatea creștinilor din regiune, funcția episcopului a dobândit tot mai multă putere juridică și prestigiu. Secolul al IV-lea ne prezintă multe exemple de episcopi (***Atanasie al Alexandriei***, ***Părinții Capadocieni***, ***Eusebiu al Nicomidiei*** și ***Gheorghe al Capadociei***) care dețineau multă putere, pe plan local și internațional. Din ceata lor au început să facă parte retori și filosofi renumiți pe plan internațional, chiar și rude ale familiei imperiale. Capacitatea unui episcop de a-l face pe împărat să-și recunoască vina, așa cum a fost cazul cu ***Ambrozie*** și ***Teodosie***, marchează un plus veritabil pentru prestigiul funcției. După secolul al IV-lea, împărații creștini au onorat tot mai mult episcopatul și a început să fie observată o tensiune între concepția sa originală ca slujire de prezident liturgic și învățător și noile sale funcții ca magistrat și administrator pentru o regiune eparhială mai mare. Episcopii din orașele puternice din imperiu au ajuns să aibă o influență mai mare decât colegii lor din orașele mici, deși principiul primar al egalității tuturor episcopilor, ca icoane ale lui Hristos, a fost menținut. Chiar și așa, episcopii din orașele mari aveau rangul de „mitropoliți" și comandau guvernarea unor chestiuni mai generale precum hirotoniile întru episcopat și grija sinoadelor. Orașele cu adevărat mari, după vremea lui ***Iustinian***, pretindeau titlul de patriarhie (Ierusalimul a fost onorific socotit astfel) și a luat astfel naștere o Pentarhie a patriarhiilor (***Roma***, ***Constantinopol***, ***Alexandria***, ***Antiohia*** și ***Ierusalim***), ai căror episcopi se bucurau de un respect deosebit în chestiunile internaționale. Faptul că Roma era singura patriarhie din Apus a contribuit semnificativ la evoluția papalității. Definiția dată de Augustin episcopului, drept „slujitorul slujitorilor lui Dumnezeu" (*Ep.* 217) a rămas o aluzie constantă la natura pastorală a funcției, chiar după ce expresia a fost preluată de ***Grigorie cel Mare*** (*Ep.* 1, 1, 36; 6, 51; 13, 1) pentru a deveni denumirea particulară a papilor romani (*vezi* ***papalitate***).

---

A. Cunningham, *The Bishop in the Church: Patristic Texts on the Role of the Episkopos* (Wilmington, Del., 1985); G. Dix, „Ministry in the Early Church", în K.E. Kirk, ed., *The Apostolic Ministry* (Londra, 1946), pp. 185-303; E. Ferguson, „Church Order in the Sub-Apostolic Period: A Survey of Interpretations", *RQ* 11 (1968), pp. 225-248; E. Hatch, T*he Organisation of the Early Christian Churches* (Londra, 1888); E.G. Jay, „From Presbyter-Bishops to Bishop and Presbyters", *TSC* 1 (1981), pp. 125-162; W. Telfer, *The Office of a Bishop* (Londra, 1962).

**Erezie** *vezi* **Ortodoxie**, **Patristică**, **Schismă**

**Eshatologie**

Termenul semnifică „studierea celor de pe urmă" (din grecescul: *ta eschata*). Este o denumire modernă

introdusă de cercetătorii bibliști în încercarea de a acoperi o întreagă legătură de idei care au fost dominante în teologia veche, în special gândirea ***apocaliptică***, și care reprezentau conceptul stăpânirii absolute a lui Dumnezeu asupra făpturii umane, mai ales în stăpânirea Sa manifestă asupra imperiilor și sorții omenești. Ridicarea și prăbușirea destinelor umane, luate în considerare din punct de vedere cosmic sau asemănată cu căderea și ridicarea națiunilor în marile bătălii, este parte integrantă în ultima perioadă de înflorire a profeției din literatura apocaliptică a iudaismului (acum doar mărturisită în Vechiul Testament în anumite locuri din Iezechiel, Isaia și Daniel, dar marcată în întreg Noul Testament [*cf.* I Tes. 4, 13 – 5, 11; I Cor. 15; I Pt. 4, 7-19; și în special Cartea Apocalipsei]). Este o schemă de gândire mărturisită în cărțile apocrife din perioadele intertestamentare și din perioada creștină primară (*Apocalipsa lui Petru*, *Înălțarea lui Isaia*, *Oracolele sibiline* 7-8). Așa cum ridicarea lui Israel la statutul de popor ales a fost un punct central în teologia biblică a legământului, tot așa prăbușirea constantă a lui Israel în fața armatelor puterilor ostile ale neamurilor a fost un șoc major și o amenințare pentru acea teologie a Legământului. Dacă Dumnezeu a dorit lumea de dragul lui Israel, de ce s-a năruit atât de mult din acest plan în fața forței asirienilor, babilonienilor, perșilor, grecilor și romanilor? Literatura apocaliptică a fost o încercare de a da un răspuns la acea problemă care ține de teologia providenței. În gândirea apocaliptică, proorocul este în mod tipic ridicat de pe pământ pentru a „vedea” rațiunile: Dumnezeu a îngăduit răului să înflorească, însă numai pentru o vreme, durată doar de El cunoscută. Răsturnarea ordinii lumii („ordinea legământului”, unde cel ales trebuia să fie slobozit de sub atacurile celui rău) nu a fost decât un scurt spațiu de curățire și testare a celor drepți. În curând, Dumnezeu se va întoarce cu putere pentru a realiza judecata și răzbunarea adevărată pentru sfinții pătimitori. Întoarcerea cu judecată este adesea considerată drept „un cer nou și un pământ nou”. Imaginea acelei noi creații este limpede arătată în Cartea Apocalipsei, ea însăși scrisă după acel șoc recent dat sistemului Bisericii primare din Asia Mică, cel al morții a numeroși credincioși în timpul unei persecuții inițiate de autoritățile romane („desfrânata” marii fiare). Genul apocaliptic a dat naștere unei alte semnificații eshatologice mai extinse și cuprinzătoare în teologia Părinților creștini. Concepția despre relația lui Dumnezeu cu lumea, ca fiind în principal una de judecată și răzbunare, este înălțată la rangul de presupoziție principală în mare parte din literatura creștină. „Cele din urmă” precum moartea, judecata, raiul și iadul devin astfel forțe puternice în modelarea și ascuțirea unei

concepții teleologice de înaltă etică despre lume, pe care gândirea (cu excepția unor stoici) și religiile elenistice contemporane (cu excepția a o parte dintre misterele grecești) nu le împărtășeau. În general, pentru elenism, moartea era o tristă coborâre în lumea umbrelor tânguitoare. Pentru creștini, era nădejdea comună de a lua parte la ***Învierea*** lui Hristos, acea pătrundere eshatologică supremă a lui Dumnezeu în ordinea istorică. Literatura ulterioară a Noului Testament, așa cum reiese din imnurile ***hristologice*** din Efeseni, Coloseni și Filipeni, demonstrează că apocalipticismul de la sfârșitul primului secol era deja subsumat drept compartiment al hristologiei. Această tendință a continuat la ***Părinții Apostolici*** din secolul al II-lea și astfel a luat naștere o nouă formă de eshatologie patristică, născută din genul apocaliptic iudaic, dar ferm ancorată acum pe chestiunea Învierii lui Iisus ca dar pentru Biserică (o „creare nouă" a temeliilor ***firii*** omenești care fusese mai înainte înlănțuită de stricăciune) și asupra implicațiilor celei de-a doua veniri a Sa (***Parousia***), drept cheie pentru acea „clipă a ***judecății***" când Hristos va fi „totul în toate". În secolul al II-lea, redeșteptările apocaliptice erau încă un lucru obișnuit în Biserică așa cum demonstrează criza ***montanistă***. De asemenea, ***Tertulian*** demonstrează o concepție despre lume pătrunsă de o nădejde asemănătoare într-o judecată iminentă care va introduce un mileniu al păcii (*Adversus Marcionem* 3.24). Pe vremea lui ***Eusebiu al Cezareei***, în secolul al IV-lea, astfel de așteptări milenariste (încă mărturisite, de exemplu, în milenarismul elaborat al lui Lactanțiu în *Instituțiile divine*) au fost respinse ca fiind extrem de arhaice (Eusebiu, *Istoria bisericească* 3, 39, 13; 7, 24, 1). În secolul al III-lea, începuse deja să apară o revizuire intelectualistă a temelor apocaliptice armonizate cu speranța unei comuniuni sufletești cu Dumnezeu. Eusebiu a fost unul dintre apărătorii ei. ***Părinții Capadocieni*** vor fi cei mai importanți sintetizatori și propovăduitori ai ei. Își are originea în ***Alexandria***. ***Clement*** a retradus apocalipticul conform acestor concepții (*Stromata* 7, 11, 63, 1 ș.u.; 7, 2, 12, 2 ș.u.; 7, 6, 34, 4; 7, 12, 78, 3). ***Origen*** însuși era deplin conștient că planul eshatologic al morții, învierii, judecății, raiului și iadului făcea parte din tradiționala *Regula Fidei* oferită catehumenilor. El îl prezintă ca fiind o viziune validă despre lucruri (*PArch. Praef.* 5-7), însă una care este potrivită pentru „copiii mici", cei ai credinței literale care nu s-au aplecat profund asupra realității. El sugerează că planul real cosmic al lui Dumnezeu este cu mult mai cuprinzător decât permite să se întrevadă acest program simplu: că întreaga ordine a lumii se află într-un lung proces de revenire la comuniunea cu Dumnezeu, pe care această eshatologie creștină nu face decât

să o simbolizeze. Similar, învierea trupului era mai mult un simbol al transcendenței spirituale decât o resuscitare corporală reală. Când Origen comentează avertismentele apocaliptice pe care Iisus le dă în Mt. 24, 2-44, de exemplu (Origen, *Omilii Mt* 32-60), el le reinterpretează în moduri care evidențiază dominația cosmică a lui Iisus pe o scală mare, guvernarea sufletelor din toată creația aflată în urcuș către Dumnezeu în curăția vederii intelectuale. Atât Clement, cât și Origen erau de părere că iadul nu putea fi veșnic, ci trebuia să fie un proces corectiv prin care Dumnezeu îi restaurează pe păcătoși la o viață corect îndreptată spre dumnezeire. Nu toți Părinții au împărtășit cosmologia origenistă centrată pe suflet; și mai puțini au împărtășit concepția lui despre înviere, însă majoritatea au mers pe urmele sale către o exegeză hristologică profundă a „celor de pe urmă". În Apus, ***Augustin*** a sintetizat feluritele curente eshatologice latine și chiar dacă mulți dintre contemporanii săi erau de părere că prăbușirea Romei era semnul sfârșitului, el a rămas rezervat în privința unei Parusii iminente (*Epistola* 199). Chiar și așa, el a sprijinit o concepție eshatologică fundamentată mult mai literal decât cea disputată de origeniștii greci (*Despre cetatea lui Dumnezeu* 20-22). „Simplitatea" sa era deplin înrădăcinată într-o teologie a timpului foarte sofisticată: este pusă în contrast rapida trecere a destinelor omenești cu condiția în afara timpului a lui Dumnezeu (*Despre Psalmi* 101, 10; *Despre Evanghelia după Ioan* 31.5; *Confesiuni* 13.37). Marele popularizator al lui Augustin, Grigorie cel Mare, în secolul al VII-lea, deși personal credea că sfârșitul va avea loc în timpul vieții sale, a pus la punct un elaborat program pastoral pentru biserica sa (*Regula pastorală*), ca și cum l-ar fi așteptat o lungă călătorie. Gândirea eshatologică a apărut astfel odată cu nașterea Bisericii și a continuat în timpul perioadei patristice să dea un impuls dinamic pentru mare parte din gândirea creștină asupra firii umane și condiției sociale, chiar și atunci când mare parte din stimulul apocaliptic original era remodelat creativ în misticism hristologic sau morală ascetică.

---

B.E. Daley, T*he Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology* (Cambridge, 1991); G. Florovsky, *Creation and Redemption* (vol. 3 din Collected Works; Belmont, Mass., 1976), pp. 243-268; R.M. Grant, *Christian Beginnings: Apocalypse to History* (Londra, 1983); G.W.H. Lampe, „Early Patristic Eschatology" în W. Manson, ed., *Eschatology* (Londra, 1953), pp. 17-35; J. Pelikan, *The Shape of Death: Life, Death and Immortality in the Early Fathers* (Nashville, 1961); A.J. Visser, „A Bird's Eye View of Ancient Christian Eschatology", *Numen* 14 (1967), pp. 14-22.

**Etică sexuală**

Cele mai vechi epoci ale Bisericii au fost puternic influențate

de învățăturile despre etica sexuală expuse în Vechiul Testament. Exista un set variat și complex de porunci, interdicții rituale și coduri de lege adunate vreme de secole și nu întotdeauna coerente sau sistematice într-un sens filosofic. Astfel, în vreme ce homosexualitatea era „spurcăciune" (Lev. 18, 22) în vechiul cod, tot așa era și consumarea struțului sau a crustaceelor (Lev. 11, 10, 13-16), iar săvârșirea adulterului se pedepsea cu moartea (Lev. 20, 10). Biserica a preluat fără adaptări prima poruncă în codul său etic (excepție făcând sporadicele dispute asupra dreptului de a-i atașa pedepse civice severe după revizia făcută de ***Iustinian*** codului canonic din secolul al VI-lea); celelalte însă au fost trecute cu vederea și recontextualizate în mod radical. Și totuși toate poruncile exprimate în Levitic, capitolul 18, în contextul vechiului Israel, aveau, din punct de vedere etic, aceeași poziție. Chiar dacă nu erau neapărat coerente în totalitatea lor ca filosofie etică, ele erau totuși coerente ca aspecte subordonate ale respectării legământului. Ceea ce interzicea acest drept sacru era păcatul. Astfel, ceva devenea un păcat atunci când prin libertatea umană era revocat ceea ce fusese revelat în mod expres ca voie a lui Dumnezeu. Virtutea însemna ascultare, păcatul răzvrătire trufașă. Păcatul alcătuia o unitate, virtutea o alta. Această temă dominantă a gândirii etice, pe care o putem numi preocuparea lui Israel pentru puritate rituală și fidelitate față de Lege, va fi și o componentă a gândirii creștine din primele trei secole, până la ***apologeți***. Aceștia sunt primii care inițiază un dialog conștient cu filosofia elenistică pe teme de teologie, cosmologie și etică. Tranziția de la o etică a legământului la o etică a situației (centrată pe acțiune) nu a fost una întotdeauna fericită pentru Biserică și, într-adevăr, în majoritatea regiunilor vor fi prezente ambele tipuri de gândire încă multă vreme, uneori completându-se una pe cealaltă, iar alteori împiedicându-și reciproc dezvoltarea logică. Adaptarea eticii sexuale înăuntrul Bisericii era adânc problematizată deoarece, pe de o parte, creștinismul adopta vocea autoritară a Vechiului Testament, în care vedea o literatură revelată, iar pe de altă parte, citea această autoritate „totală" a Legii în lumina Evangheliei, pe care se socotea că o prefigurează. În câteva rânduri, Iisus a făcut comentarii asupra sexualității. Pericopa femeii prinse în adulter (In. 8, 2-11) este un exemplu al învățăturii Sale radicale și foarte enigmatice despre compasiune, care, fără a spune prea multe explicit, se opune poruncii din Levitic, conform căreia adulterul se pedepsea cu moartea (o mișcare de revizuire care apăruse deja în iudaismul din vremea Lui). Însă respectarea strictă a cuvintelor lui Iisus nu îi era întotdeauna de ajutor Bisericii pentru adoptarea unei poziții clare asupra eticii sexuale,

căci Iisus are și numeroase afirmații interpretabile antifamilial și antimarital (Mt. 8, 21-22; 10, 21, 35-37; 19, 10-12; Lc. 8, 19-21; 11, 27-28), care I se atribuie în Evanghelii (*vezi* ***căsătorie***). Pe acestea Biserica nu le urma (în ciuda constantei orientări către ***ascetism***), transformând cele mai multe dintre poruncile Sale directe în „recomandări ideale". Cu toate că Biserica va păstra celibatul ca starea cea mai înaltă pentru creștin, este neîndoielnic că în creștinism (deși firește că nu în tradiția sa retorică ori canonică), ca și în iudaismul de dinainte, căsătoria, dragostea sexuală și viața de familie vor ocupa un loc la fel de central și vor fi la fel de mult celebrate. Textul de la I Timotei 4, 3, scris probabil la începutul celui de-al II-lea secol*, era deja preocupat să echilibreze tendința în creștere, vizibilă în evangheliile apocrife, de a prezenta celibatul ca îndatorire fundamentală și universală. Ca răspuns critic, scrisoarea prezintă dimpotrivă căsătoria ca normă pentru ***Biserică***. O problemă importantă de intepretare este de a se ști care era contextul originar al mănunchiului de spuse ale lui Iisus ce recomandă celibatul ascetic și detașarea socială. La mijlocul primului secol, când au fost scrise Evangheliile, este sigur că erau recomandate Bisericii ca spuse ale Domnului cu aplicare universală: dacă nu ca porunci, cel puțin ca idealuri către care ar trebui să tindă toți ucenicii. Dacă totuși la origine spusele se adresau numai cercului celor mai apropiați ucenici, atunci este posibil ca, alegându-Și misionarii, Iisus să le fi arătat că slujirea Lui ca propovăduitori exclude viața de familie. Acesta este contextul pe care îl întrezărim la Petru și la ceilalți, care își părăsiseră familiile și mijloacele de trai (Mc. 1, 16-20). Totuși, după ***înviere*** ei se întorc în Galileea și își folosesc bărcile din nou (In. 21, 1-3). Am putea fi mânați atunci să gândim în termenii unui celibat temporar, de dragul propovăduirii itinerante. Faptul că nici o femeie nu e menționată ca soție a unui ucenic, afară de cazul accidental al soacrei lui Petru (Mc. 1, 30), nu este neobișnuit în izvoarele vechi, unde adesea femeile sunt cu totul absente. Atmosfera generală a învățăturilor lui Iisus despre căsătorie, celibat și familie pare clar dependentă de cerințele copleșitoare ale Împărăției lui Dumnezeu. Pavel duce mai departe această exegeză la I Cor. 7, când i se cere sfatul din partea unor membri ai Bisericii în chestiunea dacă părinții trebuie să fie preocupați ca fiicele lor să se căsătorească, iar el răspunde că mai bine este să rămâi necăsătorit, dată fiind apropierea sfârșitului timpului. Așadar, cea mai timpurie concepție creștină despre etica sexuală era modelată de un imperativ eshatologic, fără

* Datarea este în acord cu rezultatele cercetărilor biblice efectuate după metoda istorico-critică (n.red.)

să se demoleze în același timp cu totul preocuparea cultică mai veche și mai răspândită pentru puritatea rituală care se regăsește în Lege. Afirmația lui Iisus că gândul adulterului este identic cu un adulter al inimii (Mt. 5, 27-28) va fi primită în general de moraliștii ***patristici*** în sensul că echivalează motivul lăuntric și fapta. Ideea este subliniată de îndemnuri precum acela oferit la Mc. 7, 1-23 unde, într-un pasaj foarte critic la adresa fariseilor, Iisus recomandă atitudinea lăuntrică pe care o vede mai semnificativă decât respectarea exterioară a Legii. Adesea ceea ce la origine era o observație ambiguă a lui Iisus privitoare la motivația inimii va fi ridicat în gândirea etică timpurie a creștinismului la rang de „lege a Domnului". Dificultatea acestei proceduri – receptarea revizuită a eticii cultuale a Vechiului Testament, tălmăcit cu putere de Hristos („Ați auzit că s-a spus [...] dar Eu vă zic vouă", Mt. 5, 21) – va fi că, deși Biserica adunase toate spusele Domnului pe teme morale, ele nu alcătuiau un comentariu cuprinzător asupra Legii din Vechiul Testament și nici nu fuseseră vreodată intenționate ca atare. Cu toate acestea, spusele lui Iisus despre faptul că apropierea Împărăției cere un standard mai înalt decât cel vechi vor modela o mare parte din gândirea creștină asupra problemelor de etică sexuală, cum ar fi fidelitatea maritală, castitatea, contracepția și avortul. Mulți Părinți recomandă „nepătimirea" drept cea mai bună stare spre care se poate ținti (Ignatie, *Epistola către Policarp* 5, 2; Tertulian, *De anima* 27; *Împotriva lui Marcion*; Clement Alexandrinul, *Pedagogul* 2, 10, 91; *Stromate* 3, 5, 42-44; 3, 7, 57; 3, 11, 71; 3, 12, 87; Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu* 14; și *passim* în *Despre căsătorie și poftă*), adică evitarea pasiunii sexuale chiar și în timpul căsătoriei. Deși ei arareori mergeau mai departe de simpla intruziune „retorică" în dragostea de familie (situația va fi diferită după secolul al VIII-lea, când regulile pentru spovedanie invadează progresiv viața de familie într-un chip mai juridic și mai punitiv), această atitudine va învedera totuși un ton sumbru și de lungă durată în creștinismul timpuriu, potrivit căruia sexul și spiritualitatea nu fac casă bună. Părinții repetau în general o foarte veche presupoziție elenistică că viața înțeleptului, sfătuitorul în probleme etice și filosofice, trebuie să fie marcată de o detașare radicală de treburile acestei lumi, mai ales de căsătorie și creșterea copiilor. Era un ideal dominant în reflecția etică ***stoică***, ce va avea un impact considerabil asupra tradiției retorice a eticii creștine în era patristică. Majoritatea scriitorilor sunt fie asceți necăsătoriți, fie călugări-filosofi, fie episcopi celibatari, iar textele lor despre nepătimire vor dobândi în timp o largă influență. Și mai răspândita *vox populi*, adică a creștinilor căsătoriți care alcătuiau vasta majoritate a Bisericilor vremii, practic nici nu se face auzită, ei nefiind

nici retori, nici teologi. Adevărul este că nu avem nici o mărturie textuală despre cum va fi arătat realitatea normală și normativă a nenumăratelor cupluri creștine care se iubeau, care credeau că dragostea lor îi luminează spiritual și care considerau retorica celibatului o perspectivă parțială. Desigur că orice argumentare pe baza mărturiilor lipsă este dubioasă, însă aici suntem nevoiți să apelăm la aceasta. Există aici un dezechilibru care a lăsat o urmă până astăzi asupra creștinismului. Cele mai multe afirmații patristice despre etica sexualității din timpul căsătoriei privesc conceptul (tot de inspirație stoică) de „lege naturală”. Valoarea unui act este determinată de compatibilitatea sa cu scopul firesc. Mâncatul este bun în sens etic atunci când privește subzistența trupului, rău atunci când privește satisfacerea unor pofte sofisticate. La fel, raportul sexual este bun și cuvenit, dar numai atunci când are ca țel procrearea copiilor (Iustin, *Prima Apologie* 29, Atenagoras, *Solie în favoarea creștinilor* 33; Clement Alexandrinul, *Pedagogul* 2, 10, 83, 92-93; 2, 10, 91, 95-96; *Stromata* 3, 7, 58; 3, 12, 79; Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu* 14, 23; *Despre căsătorie și poftă* 1, 5, 4; 1, 16, 14; 1, 17, 15). În acest răstimp în care, odată cu viguroasa ascensiuni a mișcării ascetice, în patristică se dezvoltă un limbaj tehnic despre ceea ce e natural, adică din secolul al II-lea până în cel de-al V-lea, va cădea totodată în uitare mai vechea temă biblică a celor două ființe care devin un singur trup, ca semn al vitalității creației ori al legământului lui Dumnezeu cu poporul Său. Ea mai poate fi încă zărită în elogiul adus căsătoriei în unele părți din literatura pastorală, ca semn al dragostei lui Hristos pentru Biserica Lui (Ef. 5, 25), și e prezentă ca atare în slujba răsăriteană a nunții. Deși mulțumită acestor texte scripturistice și liturgice, tema respectivă nu va fi niciodată cu totul copleșită de tăvălugul mișcării ascetice, fără îndoială că ea o va pune în umbră. Stridența sexualității eleniste, generată fie de cultul păgân, fie de relativismul existențialist, și care înfrunta Biserica explică poate nevoia unei retorici aspre la adresa ei din partea vechilor învățători creștini. Avortul, contracepția și expunerea copiilor vor fi tratate de mulți teologi creștini. În ele, ei vedeau rezultatul netrebnic al unei capitulări în fața licențiozității sexuale și de aceea, le vor condamna cu regularitate. Condamnarea aspră și continuă a avortului și infanticidului este una dintre mărcile vizibile ale vechii Biserici. Ea îi va oferi un relief în societatea elenistică contemporană, în care avortul era practicat pe scară largă și fără remușcări (*Didahia* 2.2; Barnabas 19; Atenagora, *Solie* 29; 35; Iustin, *Prima Apologie* 27; 29; Tertulian, *Apologeticul* 9; Clement din Alexandria, *Pedagogul* 2, 10, 96; Ieronim, *Epistole* 22, 13; Augustin, *Despre căsătorie și poftă* 1, 17, 15; Vasile cel Mare, *Epistole*

188, 2; *Constituțiile apostolice* 7, 3; Ioan Hrisostom, *Omilia 24 la epistola către romani*). De-a lungul acestei perioade, mișcarea ascetică se opune cu succes împotriva unei a doua căsătorii, în urma decesului primului soț. Episcopii din secolul al IV-lea o vor îngădui, în cele din urmă, cu multe ezitări, ca o concesie făcută acelora care nu se puteau stăpâni (Iustin, *Prima apologie* 15; Atenagora, *Solie* 33; Tertulian, *Către soție*, 1, 7; *Despre castitate*, 5-6; 9; 12; *Despre monogamie*; Ieronim, *Epistole* 54, 4, 2; 79, 10, 4; Ioan Hrisostom, *Omilii la căsătorie* 1). Unii scriitori, ca ***Iovinian***, au crezut că această elevare a idealului ascetic denigrează în chip nesănătos căsătoria, dar mustrarea publică a acestuia de către ***Ieronim*** va duce la descurajarea tuturor acelora care îndrăzneau să gândească la fel. ***Iulian de Eclanum***, el însuși un episcop căsătorit (așadar, unul dintre ultimii episcopi de acest fel dinaintea trecerii integrale a oficiului în seama asceților, la sfârșitul secolului al IV-lea și începutul celui de-al V-lea) a alcătuit, la puțin timp după nuntă, un poem în care proclama bucuria căsătoriei. Va fi aspru criticat de ***Augustin*** și, prin căderea sa monumentală în plasa controversei ***pelagiene***, va rămâne timp de veacuri una dintre puținele voci bisericești care să celebreze iubirea maritală. Augustin, unul dintre cei ce asumaseră o concepție extrem de dură despre necesitatea controlării poftelor, inclusiv înăuntrul căsătoriei, era singurul scriitor de tradiție latină cu mare popularitate, astfel că viziunea lui puritană va avea parte de o primire generală. Concepția lui era că nepătimirea e un ideal reflectat în Adam și Eva, care, deși aveau organe sexuale, erau în întregime sub controlul voinței lor și le foloseau doar în slujba conceperii de copii, adică atunci când era necesar (după ***căderea*** lor din ***har***). Pentru Augustin, sexul este o lamentabilă acceptare a păcătoșeniei și a alienării de Dumnezeu și, deși raporturile maritale cădeau în sfera păcatelor care pot fi iertate, ele sunt pătate întotdeauna de vină și de o neascultare desfrânată (Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu* 14; *Împotriva lui Faustus* 15, 7; 22, 84; *Despre căsătorie și poftă* 1, 16, 14; 1, 17, 15; *Împotriva lui Iulian de Eclanum* 2, 15, 7; 2, 16, 7; 2, 30, 26; 4, 12, 2; 6, 59, 19). Căsătoria a fost în mod clar un element de divergență între conducătorii Bisericii, marile mase creștine și filosofiile etice din acea vreme. Iată de ce legislația privitoare la căsătorie va fi obiectul dominant al reflecției etice asupra sexualității în Biserica timpurie, începând de la sinodul de la Elvira din 306. Poruncile referitoare la căsătorie date de Iisus au avut dintru început un impact asupra creștinilor, după cum se poate vedea din variațiile textuale prezente în Evanghelii atunci când redau „spusa tare” a Domnului despre imposibilitatea divorțului (Mc. 10, 1-12). Acest *logion* va fi primit în Biserica latină ca un

element de bază al dreptului canonic, fără prea multă reflecție. În Biserica răsăriteană el va fi primit diferit, iar către secolul al IV-lea, este absorbit în dreptul roman creștin, care va permite până la trei căsătorii. ***Grigorie din Nazianz***, în *Cuvântarea* 37 către ***Teodosie***, în care pledează viguros pentru menținerea codului canonic curent în Răsărit și nu pentru impunerea unui cod latin mai restrictiv, va da spuselor referitoare la divorț o exegeză în care cerea cu elocință ca intenția lui Iisus să fie contextualizată. Pentru el, acest context care determină ceea ce Domul cere de la Biserica Lui în prezent, era modelat de caracterul general al lui Iisus de Legiuitor plin de adâncă milostivire, mereu preocupat de grija iubitoare pentru bunăstarea poporului Său. Pe acest temei, susține Grigorie, „iconomia" mai milostivă a poziției canonice răsăritene față de legea căsătoriei este de preferat interpretării occidentale mai rigide, deoarece ea surprinde intenția de adâncime a milostivului Legiuitor mai fidel decât stricta respectare a literei legii. Însă vocea empatică și subtilă a lui Grigorie va rămâne ceva rar în analele eticii patristice. Cea mai mare parte a reflecției despre sexualitate din epoca patristică clasică, din secolul al III-lea până în cel de-al V-lea, se află sub umbrela unei mișcări ascetice în ascensiune, care nu se depărtează prea mult de etica dură a unor celibatari, luptând împotriva dorinței sexuale ca și cum aceasta ar fi cel mai mare rău din lume. Această etică sexuală încrâncenată va modela cea mai mare parte din literatura ***pustiei***, bunăoară *Patericul*, și merită să fie apreciată pentru ceea ce a reprezentat, anume o adaptare unică a mesajului eshatologic originar al lui Iisus, o conștiință a apropierii Împărăției care cere dedicare totală și care acum era exprimată de monahi prin abandonarea radicală a iubirii familiale și împlinirii sexuale. Cu toate acestea, ea nu poate fi considerată ca o expresie satisfăcătoare ori echilibrată a eticii sexuale creștine, luată ca întreg. După secolul al IV-lea, problema eticii sexuale va primi formal ceva mai multă atenție, iar sentimentul general va fi acela că ea ar putea fi soluționată prin lărgirea legilor dreptului canonic; din acel moment, preocupările dogmatice încep să pună în umbră literatura patristică. În felul acesta, o regiune profund semnificativă a experienței umane și totodată o temă a ceea ce am putea numi concepția lui Iisus despre teologia creației (*cf.* Mc. 10, 6-8), respectarea legământului și spiritualitatea umană, va ajunge să fie subordonată unei mentalități juridice în ascensiune.

---

D.S. Bailey, *Sexual Relation in Christian Thought* (New York, 1959); P. Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York, 1988); E. Levin, *Sex and Society in the World of Orthodox Slavs* (Ithaca, N.Y., 1995); V.J. Popishil, *Divorce and Remarriage* (Londra, 1967);

A. Rouselle, *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity* (Londra, 1988).

### Etiopia

Etiopia (uneori numită „India” de scriitorii patristici și „Abisinia” de scriitorii de la începutul secolului al XX-lea) este una dintre cele mai vechi civilizații creștine. Izolarea sa geografică, exacerbată mai târziu de colapsul ***Bisericii*** din Nubia de la sfârșitul Evului Mediu (care a rupt-o de drumul Nilului spre ***Alexandria***), a fost acutizată și mai mult de presiunile neliniștitoare crescânde ale islamului (care înainta către ea din Orientul apropiat). În cele din urmă, puterea islamică îi va priva pe etiopieni de zona de coastă, forțându-i să se retragă în ținuturile muntoase și accentuând procesul de „auto-sigilare” a creștinismului lor de restul lumii creștine. Formele bizantine sunt foarte importante pentru etiopieni (care sunt clasificați azi, în general, ca făcând parte din Bisericile Ortodoxe Orientale), în special fiindcă au fost mijlocite de o prezență mai mult sau mai puțin constantă a influenței copte din Biserica Alexandriei (care oferea de secole arhiepiscopi Etiopiei), dar alte influențe au marcat Biserica etiopiană în feluri unice. Influența omniprezentă a practicii rituale iudaice a fost mult dezbătută: fie este o influență medievală timpurie, fie reprezintă o formă veche și indigenă de creștinism care nu a adoptat niciodată separația sinagogă-biserică care a pătruns în creștinismul latin și bizantin în restul lumii mediteraneene. Etiopienii, de exemplu, țin atât circumcizia, cât și ***botezul***; atât Sabatul, cât și Duminica; și, de asemenea, în canonul lor păstrează cărți care nu numai că nu au fost niciodată acceptate în altă parte, dar nu au mai supraviețuit în niciun alt loc. Redescoperirea în Etiopia a *Cărții lui Enoh* a fost un eveniment major pentru cercetarea biblică modernă. Originile Bisericii de aici pot fi ușor trasate până în primul secol deși legendele etiopiene plasează întemeierea acesteia în faimoasa întâlnire dintre Solomon și regina din Saba, despre care se spune că ar fi dus arca legământului înapoi cu ea în ținuturile muntoase ale Etiopiei (legendele solomonice tind să dateze din secolul al XIII-lea). Referința la eunucul etiopian din Faptele Apostolilor însă este un fapt istoric mult mai sigur. Ne este înfățișat Apostolul Filip (Fapte 8, 26-39), botezând pe marele dregător famen al administrației *kandak*-iei etiopiene sau al reginei (numele ei este înțeles greșit în Noul Testament ca un nume personal: Candachia). Autorul Faptelor introduce această poveste pentru a înfățișa răspândirea Evangheliei în cele mai îndepărtate colțuri ale lumii. Deja în literatura greacă etiopienii fuseseră catalogați drept cei mai blânzi, dar și cei mai îndepărtați oameni de pe pământ. Oricum, întâlnirea lui Filip este importantă prin faptul că sugerează faptul că primii creștini din Etiopia erau „temători de

Dumnezeu” care călătoreau regulat la Ierusalim și participau la sărbătorile templului. Drumurile comerciale dinspre Etiopia către Țara Sfântă (tărâmul indian estic și calea maritimă) erau des folosite în Antichitate și nu există nici un motiv pentru a pune la îndoială o legătură istorică din cele mai vechi timpuri, o conexiune care a rămas de atunci o parte vitală și dominantă a vieții bisericești etiopiene, exemplificată astăzi de modul în care au păstrat o capelă mică în parte, din spate a ediculului Sfântului Mormânt, iar la etajul aceleiași biserici se nevoiește o mică obște de monahi etiopieni. Tradițiile istorice relatează că Biserica a avut parte de o a doua întemeiere datorată Sfântului Frumentius (cca 300-380; Rufin, *Istoria bisericească* 1, 9 ș.u.; Socrate, *Istoria bisericească* 1, 19; Sozomen, *Istoria bisericească* 2, 24; Teodoret, *Istoria bisericească* 1, 22). Frumentius și fratele său, Aedesius, erau tineri romani care făceau comerț în Etiopia pe timp de război când au fost capturați și forțați să slujească regelui etiopian Ezana. Crescut la curte, Frumentius a fost adoptat de ***Atanasie al Alexandriei***, care l-a hirotonit episcop atunci când a vizitat Alexandria și i-a încredințat sarcina de a institui biserici și slujbe după ritul alexandrin (*cf.* Atanasie, *Apologie către Constanțiu* 31). La sfârșitul secolului al V-lea, tradițiile etiopiene vorbesc despre sosirea celor „nouă sfinți”. Aceștia par a fi fost misionari și călugări sirieni rătăcitori. Impactul lor asupra Bisericii etiopiene a fost inestimabil, imprimându-i puternicul caracter monastic, ascetic și apocaliptic pe care îl are astăzi. Organizarea creștinismului [etiopian] de către cei „trei întemeietori” a coincis cu ascensiunea regelui creștin Caleb. El a dobândit puterea zdrobind armatele regelui iudeo-african Dhu Nuwas, care ucidea pe creștinii din țara sa. Dinastia lui Caleb a stabilit cetatea Aksum drept centru de civilizație creștină și a inaugurat prima mare perioadă de înflorire a Bisericii. În timpul acestei ere, au fost traduse în limba Ge’ez Biblia și multe scrieri patristice. După această perioadă, puterea crescândă a islamului a umbrit Biserica, determinând-o să se retragă în obscuritate. Numeroasele războaie și raiduri care au devastat creștinismul etiopian au pustiit sursele sale scrise: însă dintotdeauna a existat o preferință pentru tradiția orală care face astăzi imposibil de distins creștinismul etiopian de multele sale legende. Informații mai clare despre Biserică ne sunt disponibile doar după ascensiunea dinastiei regale Zagwe (1137-1270); se crede că un rege care aparținea acestei dinastii (Lalibela) ar fi poruncit construirea uimitoarelor biserici sculptate în piatră de la Roha-Lalibela. În această perioadă de sfârșit a secolelor al XIII-lea și al XIV-lea, o altă fază a expansiunii creștine, avându-l în frunte pe monahul misionar Tekla Haymanot, a lărgit Biserica spre sud și a început o perioadă de traducere

a textelor creștine din arabă: o perioadă în care multe surse apusene au pătruns în literatură; cel mai important efect al acestui fenomen a fost o redeșteptare de amploare a cultului Maicii Domnului. Istoria târzie a Bisericii etiopiene a fost marcată de un ciclu de întâlniri cu catolicismul portughez și de războaiele distructive cu islamul. Prin avanposturile istorice ale Bisericii de la Ierusalim și Alexandria, clerul înalt etiopian a reușit întotdeauna să fie la curent cu dezvoltările ulterioare petrecute în restul lumii creștine, păstrând în același timp caracterul distinct al vechilor tradiții. Biserica etiopiană împarte o moștenire patristică profundă cu copții și ortodocșii. Ca și copții, ea respinge tradiția hristologică a ***Sinodului de la Calcedon***, în favoarea unei singure realități divino-umane a lui Hristos (*vezi* ***monofizitism***).

A. Grillmeier, *The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451* (vol. 2, pt. 4 din *Christ in Christian Tradition*; Londra, 1996), pp. 293-392; J.M. Harden, *An Introduction to Ethiopic Christian Literature* (Londra, 1926); A. Hasting, *The Church in Africa: 1450-1950* (Oxford, 1994); M. Heldman, ed., *African Zion: The Sacred Art of Ethiopia* (New Haven, Conn., 1993); H.M. Hyatt, *The Church of Abyssinia* (Oxford, 1928).

### Euharistie

Termenul grec (*eucharistia*) înseamnă „a aduce mulțumire" și, din cele mai vechi timpuri, semnifica atât actul general al mulțumirii spirituale (precum se vede în cartea *De Oratione* a lui ***Origen***, unde citează necesitatea de a mulțumi cu regularitate lui Dumnezeu drept una dintre îndatoririle fundamentale ale creștinului la rugăciune), cât și actul specific și central al rugăciunii în comun creștine, săvârșirea ritualului euharistic, pomenirea instituirii Trupului și Sângelui Domnului la Ultima Cină (sau „Cina cea de Taină"). În timp ce prima referință la ritualul de comuniune pare să fi fost „frângerea pâinii" (*klasma*), termenul de euharistie era în uz cel puțin de pe vremea Apostolului Pavel. Primele mărturii despre rugăciunea lui Iisus de la Cina cea de Taină se axează destul de explicit pe faptul că Domnul a luat pâinea și vinul și „a mulțumit" lui Dumnezeu (I Cor. 11, 24; Mt. 26, 27). Scriitorii din secolul al II-lea precum *Didahia* (9, 1), ***Iustin Martirul*** (*Prima apologie* 66) și ***Ignatie al Antiohiei*** (*Către filadelfieni* 4; *Către efeseni* 13, 1; *Către smirneni* 7, 1; 8, 1) demonstrează că Euharistia devenise deja un cuvânt tehnic pentru ritualul Sfintei împărtășanii. Inițial, era folosit în paralel cu *anamnesis*, un cuvânt întrebuințat cu regularitate de Iustin Martirul pentru descrierea ritualului ca o „amintire" a Domnului. În literatura bizantină de mai târziu, „euharistia" era folosită împreună cu denumirea de „***Taine***" care cuprindea și alte sacramente precum ***botezul*** și mirungerea. În scrierile patristice, Euharistia este, mai presus de

orice, „o jertfă de laudă și mulțumire" înrădăcinată în pomenirea Pătimirii mântuitoare și a Învierii Domnului. Săvârșirea tainelor euharistice era abordată ***eshatologic***; puterea sfințitoare a ***Sfântului Duh*** Care, o dată în plus, Îl făcea prezent pe Domnul Slavei în forme euharistice (*vezi* ***epicleză***) a deschis o fereastră în afara timpului în Biserica pământească supusă timpului în care credincioșii, individual și colectiv, erau cuprinși în lucrarea răscumpărătoare unică a lui Hristos care a fost împlinită în istorie, dar acum este aplicată mai presus de toată vremea și istoria. Euharistia Îl celebra pe Hristos Care, prin jertfa Sa (reprezentată în taina Bisericii) restaurează viața în credincioși. Cultul euharistic, în toate riturile vechi, dezvăluie acest sens profund al prezenței și așteptării eshatologice. ***Irineu*** a descris împărțirea pâinii euharistice ca pe o anticipare „a tainei secerișului cel din urmă" (*Adversus haereses* 4, 17-18). Prima relatare despre euharistia creștină aparține lui Iustin Martirul în *Prima apologie* (65, 76), când el descrie (generic) ritualurile de Duminică ale unei adunări creștine tipice. În secolul al III-lea, scriitorii bisericești începeau deja să-și îndrepte atenția mult mai clar asupra problemei (înainte, ei „au presupus", mai mult sau mai puțin, că este un element de bază al vieții bisericești), iar ***Ciprian al Cartaginei*** a fost primul care a dedicat acestui subiect un mic tratat (*Epistola* 63). Temele sale centrale sunt bucuria și beția spirituală care pot fi experiate la masa lui Hristos și modul în care taina asociază întreaga Biserică în lucrarea mântuitoare a Pătimirii Răscumpărătorului. Adunarea mai multor boabe de grâu într-o singură pâine devine pentru el (ca și pentru *Didahie* și mulți alți scriitori patristici) un semn plin de înțeles despre felul în care Euharistia creștină este mai întâi și înainte de toate un simbol și o cauză eficientă a unității înăuntrul Bisericii. În secolul al IV-lea, după ce Biserica a intrat în grațiile imperiale și și-a amplificat ritualurile publice, riturile euharistice au devenit subiectul a mai multor tratate liturgice și duhovnicești scrise de autori patristici, dintre care cei mai importanți sunt: ***Chiril al Ierusalimului***, ***Ioan Hrisostom***, ***Ambrozie***, ***Augustin***, ***Chiril al Alexandriei***, ***Dionisie Areopagitul*** și ***Maxim Mărturisitorul***.

---

M. Goguel, *L'Eucharistie des Origines à Justine Martyr* (Paris, 1910); R.P.C. Hanson, „Eucharistic Offering in the Pre-Nicece Fathers", *PRIA* 76c (1976), pp. 75-96; D.J. Sheerin, *The Eucharist: Message of the Fathers of the Church* (vol. 7; Wilmington, Del., 1986); G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology* (Londra, 1978).

**Eunomie al Cizicului** (cca 325-395)

Eunomie a fost un retor capadocian care s-a ridicat din clasele de jos; a fost un critic constant al aristocraților ***Părinți Capadocieni***. Lucrarea sa a fost cea care i-a stimulat,

în principal, pe Capadocieni să își elaboreze reflecțiile în ceea ce privește viitorul sintezei niceene. Eunomie și ***Vasile al Cezareei*** au fost oponenți înverșunați în întreaga lor carieră ecleziastică, dar ***Grigorie din Nazianz*** a compus, de asemenea, faimoasele sale *Cinci cuvântări teologice* ca o încercare deliberată de a-l combate pe Eunomie care, pe atunci, locuia lângă el, la Constantinopol. Eunomie a studiat la ***Constantinopol***, ***Antiohia*** și ***Alexandria***, unde s-a întâlnit cu harismaticul logician și retor ***Aețiu***, de care a rămas atașat toată viața. Aețiu a fost conducătorul mișcării radicale de protest din gruparea ariană care dorea să denunțe pe ***homoieni***, ***homoiusieni*** și ***homousieni***. Drept urmare, el a susținut o învățătură în care Fiul lui Dumnezeu era „total neasemănător" cu Tatăl (*anhomoios*), iar adepții săi au fost, prin urmare, numiți anomei, în ciuda preferinței lor de a fi numiți heterousieni (susținători ai altei ființe). Facțiunea aetiană-eunomiană (căci energia lui Eunomie l-a făcut să dețină în scurt timp conducerea virtuală a grupării) a pus accent foarte mult pe necesitatea metodei strict logice în disciplina teologică. Dumnezeu era ființial Cel Nenăscut. Nenașterea a fost desemnată drept trăsătura principală a lui Dumnezeu, așa cum Fiul și Duhul Sfânt (ca de altfel, toate celelalte ființe născute) erau, în mod limpede, non-dumnezei, oricât de apropiate ar fi fost de Nenăscutul Absolut. În plus, cuvintele au fost considerate a avea forță revelatoare esențială. Numele erau considerate a fi esențe [ființe] revelate. Referitor la Scripturi, titlurile Fiu și Tată denotă ființe diferite, nu doar persoane diferite. Capadocienii au fost forțați, în fața acestui sofisticat atac logic la adresa fideismului simplu al multora dintre cei din mișcarea lor, să articuleze răspunsuri mai profunde. De exemplu, s-a argumentat că numele din Scriptură erau relații și nu esențe, în mare parte datorită reacției față de Eunomie. În mod asemănător, insistența neoniceeană asupra cunoașterii mistice ca mod primar de teologie a fost evidențiată, la început, ca un atac precis împotriva priorității acordate de Eunomie silogismului logic în elaborarea învățăturii sale. Capadocienii au provocat exilul final al lui Eunomie în Capadocia în timpul domniei lui Teodosie cel Mare. *Apologia lui Eunomie* a supraviețuit, ca de altfel și *Mărturisirea sa de credință*, iar numeroase secțiuni ale lucrării sale *Apologia pentru Apologie* sunt citate de Grigorie al Nyssei în propria sa carte, în care îl apără pe Vasile de atacurile lui Eunomie.

---

M.V. Anastos, „Basil's Kata Eunomiou", în P.J. Fedwick, ed., *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic* (Toronto, 1981), pp. 67-136; E. Cavalcanti, *Studi Eunomiani* (OCA 202; Roma, 1976); R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh, 1988), pp. 598-636; T.A. Kopecek, *A History of Neo-Arianism* (vol. 1-2; Cambridge, Mass., 1979); R.P. Vaggione,

*Eunomius: The Extant Works* (Oxford, 1987); L.R. Wickham, „The Date of Eunomius' Apology: A Reconsideration", *JTS* 20 (1969), pp. 231-240.

**Eusebiu al Cezareei** (cca 260-340)

Eusebiu este cel mai important dintre primii scriitorii creștini de istorie bisericească și el este cel care a stabilit tonul pentru majoritatea scrierilor istorice creștine ulterioare din secolele care i-au urmat. A fost ucenicul lui Pamfilie, teologul și origenistul devotat care a fost conducătorul școlii creștine din Cezareea Palestinei. După mucenicia lui Pamfilie din 310, Eusebiu a fugit în Tir, apoi în Egipt, unde a fost întemnițat pentru credință. În 315, a fost ales pentru episcopia Cezareei și a condus școala teologică de acolo cu eforturi energice de a lărgi marea bibliotecă, ale cărei baze au fost puse de ***Origen***. Biserica sa a devenit un centru important pentru transmiterea manuscriselor. La începutul controversei ariene, Eusebiu l-a apărat pe Arie, iar aceasta a cauzat condamnarea sa la Sinodul de la Antiohia de la sfârșitul anului 324. La ***Sinodul I de la Niceea (325)***, a reușit să-și apere cu succes ortodoxia și a fost reabilitat din porunca lui ***Constantin***. Eusebiu a împărtășit devotamentul învățătorului său față de Origen și a fost mereu privit cu adâncă suspiciune de facțiunea niceeană, în principal datorită faptului că a considerat că termenul ***ousia*** este inadecvat folosit atunci când se referă la Dumnezeirea transcendentă și, prin urmare, nu putea sprijini cu sinceritate hristologia lui ***homoousion***. S-a aflat de mai multe ori în alianță cu ***Eusebiu al Nicomidiei*** împotriva lui ***Atanasie***. A devenit retorul favorit al lui Constantin, a cărui reputație de binefăcător creștin i-a promovat-o intens. Eusebiu a fost marele retor care a oferit *Cuvântarea Tricennaliană*, în cuprinsul căreia îl laudă pe Constantin cu ocazia aniversării celui de-al treizecilea an de la urcarea sa pe tron, în 336. Este considerat de mulți drept teologul care a depus cele mai mari eforturi pentru făurirea concepției bizantine despre „simfonia" providențială dintre împăratul (acum) creștin și Biserică. Scrierile sale istorice conțin adesea speculație deductivă oferită cu încredere drept fapte reale și există câteva erori în cronologiile lor și în succesiunea evenimentelor. Valoarea lor însă este inestimabilă datorită respectului său deosebit și sincer față de documentele vechi (multe dintre acestea putând fi consultate din excelenta sa bibliotecă) și, de asemenea, datorită obiceiului său de a le cita în întregime în relatarea bisericească. Opera sa trebuie să fie folosită cu precauție, însă este de mare autoritate pentru întreaga istorie a creștinismului până la începutul secolului al IV-lea. În afară de *Istoria bisericească* a scris lucrări apologetice și de exegeză biblică. Cartea sa, *Viața lui Constantin*, este un panegiric de curte, o mostră evidentă de propagandă

oficială în favoarea dinastiei constantiniene, dar, de asemenea, este o sursă majoră de informație pentru istoria romană imperială.

T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, Mass., 1981); R.M. Grant, *Eusebius as Church Historian* (Oxford, 1980); C. Luibhéid, *Eusebius of Caesarea and the Arian Crisis* (Dublin, 1981).

**Eusebiu al Nicomidiei** (m. 342)

Înrudit cu familia imperială și primit cu căldură în rândul acesteia datorită relației sale apropiate cu sora lui ***Constantin*** (Constantia, soția lui Licinius), Eusebiu a fost sprijinit de dinastiile pro-creștine ale începutului de secol IV și a fost episcopul care a săvârșit botezul lui Constantin pe când se afla pe patul de moarte (un fapt adesea trecut cu vederea datorită ideilor teologice ale lui Eusebiu și faptului că întreaga sa viață a apărat cauza lui ***Arie***). Eusebiu a fost episcop la Beirut până în anul 317, când împăratul Liciniu și-a mutat capitala la Nicomidia, iar Eusebiu a primit scaunul arhieresc. A avut o mare influență în calitate de teolog al curții imperiale, devenind sfetnicul lui Constantin când acesta din urmă s-a mutat la Nicomidia. Spre sfârșitul vieții, în 339, a fost numit episcop al noului oraș al ***Constantinopolului***, după ce Constantin a reușit să mute capitala pe malurile Bosforului. Anterior, în disputa sa cu episcopul Alexandru, Arie a apelat la protecția lui Eusebiu (în tinerețe fuseseră amândoi discipoli ai lui Lucian al Antiohiei) și a primit asigurări în privința sprijinului. La ***Sinodul Niceea I***, Eusebiu a acceptat crezul ***homousian***, dar a refuzat să subscrie la condamnarea lui Arie, motiv pentru care Constantin l-a depus și l-a exilat. A fost rechemat după doi ani însă, și a devenit cel mai apropiat sfetnic al împăratului. Constantin dorea să se ajungă la un consens teologic în Răsărit, iar Eusebiu reprezenta această îndepărtare recidivistă de Niceea, spre marea supărare a unor vechi niceeni precum ***Atanasie***, pe care Eusebiu a reușit să-l depună la Sinodul arianizant de la Tir, din 335. De asemenea, a sprijinit depunerea unor alți lideri ai opoziției, inclusiv ***Eustațiu al Antiohiei*** și ***Marcel al Ancirei***. În 341, Eusebiu a prezidat Sinodul „Târnosirii" de la Antiohia, un eveniment care a marcat ascensiunea arianismului oficial pentru următoarea generație în Răsărit. Perspicacitatea sa politică a asigurat coerență mișcării ariene în timpul dezvoltării sale timpurii, mai mult chiar decât Arie însuși. Facțiunea sa era adesea numită „eusebiană" de oponenții niceeni.

G. Bardy, *Recherches sur S. Lucien d'Antioche et son école* (Paris, 1936); C. Luibheid, „The Arianism of Eusebius of Nicomedia", *ITQ* 43 (1976), pp. 3-23.

**Eusebiu al Samosatei** (cca 310-380)

Un lider foarte respectat al facțiunii niceene răsăritene, Eusebiu a fost episcop la Samosata, începând cu anul 360. A fost un prieten apropiat și susținător al lui ***Meletie al Antiohiei***. De asemenea, a fost prieten și susținător al lui ***Vasile al Cezareei*** și ***Grigorie din Nazianz*** și i-a influențat pe amândoi în politica sa de apropiere de ***Atanasie*** pentru stabilirea unei baze mai largi în acordul dintre niceeni. L-a criticat pe Vasile fiindcă l-a părăsit pe Grigorie în Sasima, iar la Sinodul de la Antiohia, din 379, recomandarea sa a fost hotărâtoare pentru realizarea misiunii istorice a lui Grigorie la ***Constantinopol***. Eusebiu a fost exilat fiindcă s-a opus lui Valens în 374 și a revenit triumfal în 378, în timpul domniei lui Grațian. În timp ce călătorea prin ***Siria***, numind episcopi proniceeni oriunde putea, a fost ucis de o femeie ariană care l-a lovit în cap cu o țiglă grea pe când trecea pe sub casa ei. Ultimul său gest a fost să-i determine pe cei din anturajul său să jure că nu se vor răzbuna pe femeia prinsă.

---

F. Halkin, „Une Vie grecque d'Eusèbe de Samosate", *AB* (1967), pp. 5-15: H.R. Reynolds, „Eusebius of Samosata", *DCB* 2 (1880), pp. 369-372.

**Eustațiu al Antiohiei** (fl. 325)

Eustațiu s-a născut în Sida (Pamfilia) și a devenit episcop al cetății Bereea (Alep), apoi a fost transferat pentru a deveni episcop al marii cetăți a ***Antiohiei***, în 324. Un an mai târziu, a jucat un rol proeminent la ***Sinodul Niceea I***, fiind principalul teolog care a condamnat teologia lui ***Arie***. După sinod, Eustațiu i-a persecutat energic pe simpatizanți, arieni din eparhia siriacă. Din acel moment, a fost etichetat ca dușman de către ***Eusebiu al Nicomidiei***. ***Eusebiu al Cezareei***, prietenul celui din urmă, denunțat ca arian de Eustațiu, l-a acuzat în schimb că este sabelian și a pus umărul la depunerea lui, din motive administrative, la Sinodul de la Antiohia, din 327. Pentru restul vieții sale, Eustațiu pare să-și fi continuat munca în calitate de scriitor și apologet în Tracia (Traianopolis). Este dificil de stabilit alte date ulterioare despre el. Istoricii Socrate și Sozomen vorbesc despre el ca fiind în avangarda luptei antiariene din Constantinopol, din anul 370. Teologia sa pare să fi avut un vag caracter monarhianist. El afirmă o singură fire dumnezeiască și o *prosopa* distinctă a Tatălui de a Fiului care sunt, de fapt, moduri fundamentale de prezentare ale firii divine. La ***Niceea***, Eustațiu s-a ridicat împotriva lui Arie, susținând că ***hristologia*** lui implica faptul că ***Logosul*** doar locuia într-un vehicul de carne (lipsită de suflet), în timp ce credința creștină cerea ca Logosul să locuiască într-o ființă omenească. Așadar, el este unul dintre primii reprezentanți ai hristologiei antiohiene care avea să devină predominantă la sfârșitul

secolului al IV-lea, prin ***Diodor***, ***Teodor al Mopsuestiei*** și ***Nestorie***. În toată viața sa, Eustațiu a fost un critic al teologiei și stilului exegetic al lui Origen. Singura omilie care a supraviețuit de la el, *Despre vrăjitoarea din Endor*, este un strigăt mobilizator pentru a lua seama la alegorizarea excesivă. ***Ieronim*** enumeră alte lucrări (pierdute), inclusiv tratatele *Împotriva arienilor* și *Despre suflet*.

---

R.V. Sellers, *Eustathius of Antioch* (Cambridge, 1928).

**Eustațiu al Sevastiei** (cca 300-380)

Fiul episcopului Eulalius din Sevastia, Eustațiu a fost educat în ***Alexandria***; este posibil să fi fost un discipol de-al lui ***Arie***, pe când acesta era încă activ ca preot aici. S-a întors acasă, în Biserica tatălui său și în eparhia armeană, sprijinind cu entuziasm mișcarea ***ascetică*** aflată în creștere și a fost repede recunoscut drept conducătorul harismatic al asceților din toată regiunea. Această linie de potențială diviziune între autoritatea ascetică și episcopală a dus la condamnarea sa chiar de propriul tată. Monahismul lui Eustațiu a avut un caracter radical și a insistat pe egalitatea de statut între monahi. Acest atac la adresa ierarhiei sociale a claselor și ***sclaviei*** (de asemenea, se pare că a militat pentru alimentația vegetariană și s-a opus ***căsătoriei clerului***) i-a alarmat pe mulți dintre ierarhii contemporani. ***Eusebiu al Nicomidiei*** i s-a împotrivit datorită sprijinului acordat de acesta lui Macedonie, rivalul său la scaunul ***Constantinopolului*** și l-a denunțat episcopilor armeni, acuzându-l că este un zelot lipsit de măsură. Reacția față de Eustațiu poate fi dedusă și din actele Sinodului de la Gangra (cca 340), care l-a condamnat, deși fusese hirotonit preot în Cezareea în același an. Condamnarea sinodală i-a permis lui Eusebiu să obțină depunerea lui la Sinodul de la Antiohia, din 341. Eustațiu a devenit adept al școlii ***homoiusiene*** și, în calitate de episcop nou ales al Sevastiei (357) a participat la Sinoadele homoiusiene de la Ancira (358) și Lampsacus (364). La Sevastia, a inițiat construirea unui spital, fapt care a influențat viziunea monastică ulterioară a lui ***Vasile al Cezareei*** despre episcopii-monahi, o direcție radical nouă pentru creștinism. Eustațiu a fost un important model pentru Vasile și l-a inițiat în cariera ecleziastică, amândoi fiind aliați împotriva lui ***Eunomie***. Chiar în Antichitate, se credea că regulile monastice ale lui Vasile (în special *Asketikonul*) erau extrem de reprezentative pentru gândirea lui Eustațiu (dacă nu cumva îi aparțineau chiar lui). Legătura sa cu Macedonie a fost una de durată, însă Eustațiu și Macedonie împărtășeau credința că nu era adecvat ca Duhul Sfânt să poată fi caracterizat adecvat ca divin. Odată ce Macedonie a devenit conducătorul facțiunii pnevmatomahilor (luptătorii împotriva Duhului, așa cum

îi numeau niceenii grupați în jurul lui ***Meletie al Antiohiei***), ruptura crescândă dintre ***Părinții Capadocieni*** (care, de asemenea, îl sprijineau pe Meletie) și Eustațiu nu putea fi ascunsă, oricât de mult a încercat Vasile; în cele din urmă, s-a produs o despărțire amară între Vasile și fostul său prieten, [ruptură] forțată parțial de ***Grigorie din Nazianz***, care a făcut presiuni asupra lui Vasile să recunoască deschis dogma dumnezeirii Duhului și a deofințimii Acestuia cu Tatăl și cu Fiul. Tratatul lui Vasile, *Despre Duhul Sfânt*, reprezintă despărțirea drumurilor de Eustațiu, care este zugrăvit aici ca partener de dialog. Unii cercetători cred că tradiția monastică a lui Eustațiu a fost menținută de ***Macrina***, sora lui Vasile, și poate fi deslușită astăzi în scrierile duhovnicești ale lui Pseudo-Macarie (*vezi* ***Macarie cel Mare II***). Nu a supraviețuit nici o lucrare care să îi poată fi atribuită direct, iar familia și prietenii lui Vasile au mușamalizat asiduu legătura lui Vasile cu Eustațiu după moartea acestuia, pentru a se distanța de un om pe care acum ei îl considerau a fi un eretic dovedit.

J. Gribomont, „Le monachisme au quatrième siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme", în K. Aland și F.L. Cross, ed., *Studia Patristica* (TU 64; 1957), pp. 400-415; *idem*, „Eustache le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée", *RHE* (1959), pp. 115-124; *idem*, „S. Basile et le monachisme enthousiaste", *Irenikon* 53 (1980), pp. 123-144; R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh, 1988), pp. 683-685.

## Eutihianism

Erezia eutihianismului a fost prezentată publicului larg de papa ***Leon I*** care a dorit să promoveze o țintă ușoară pe care să o poată denunța și parodia. Prin criticarea și stigmatizarea ca eretic a lui ***Eutihie*** – „bătrânul cel prost", Leon a echilibrat opoziția hristologică în favoarea propriului scaun și a hristologiei sale clare despre cele „două firi", care era deja considerată extrem de imperfectă de mulți credincioși ce aparțineau de Bisericile vorbitoare de limbă greacă. Referința constantă la hristologia leonină a celor două firi ce co-există într-o singură persoană, dar subzistă intacte după ***Întrupare***, părea pentru mulți a fi o respingere directă a concepției Sfântului ***Chiril al Alexandriei*** (exprimată la ***Sinodul de la Efes I [431]*** și în tratatul său, *Că Hristos este Unul*) despre cele două firi ca fiind „făcute una" sau unite de dinamismul Întrupării, rezultând Un Domn, atât Dumnezeu, cât și om. Pentru o parte dintre chirilienii cei mai devotați, concepția latină despre o persoană care posedă două firi era foarte greu de distins de ***nestorianism*** (deși era foarte diferită datorită insistenței lui Leon pe unicitatea persoanei divine și referința mutuală la firi). Eutihie părea a împărtăși acea concepție și, prin urmare,

susținea o teologie pe care el o credea a fi chiriliană, dar care, în realitate, era concepută cu mai puțină precauție și slabă în privința aspectului central, cel care a devenit critic în generația de după Efes 431, adică, modul în care integritatea umanității și divinității în Iisus putea fi clarificată și deopotrivă afirmată într-o mărturisire hristologică. Eutihie părea să dorească revenirea la un „amestec" vag și confuz între umanitate și dumnezeire. Evlavia sa l-a făcut să dea înapoi de la admiterea faptului că Hristos a avut „o umanitate ca a noastră" care, pentru urechi mai puțin prietenoase, părea a sugera că el gândea umanitatea lui Hristos fie ca deficientă, fie aparentă, fie un hibrid (atât de posedată de dumnezeire, încât a fost absorbită și extrem de schimbată în raport cu o umanitate obișnuită). În toiul atacului, pe măsură ce era purtat la ***Constantinopol*** prin procese sinodale, apoi reabilitat la ***Sinodul de la Efes II*** (449) și apoi condamnat la ***Sinodul de la Calcedon*** (451), cu cât mai mult trebuia să părăsească rolul său de agitator antilatin și să devină un vorbitor coerent în cadrul teologiei internaționale, cu atât mai mult se îngropa în obscurități. El credea că era un Chiril al Alexandriei, însă ascuțimea lui nu era nici pe departe asemănătoare cu strălucirea învățătorului său. Până la apariția lui ***Sever al Antiohiei***, facțiunea antinestoriană, antilatină și anticalcedoniană nu a găsit un teolog care să poată explica clar de ce Chiril fusese de părere că expresia „două firi" este o greșeală. Eutihianismul este adesea (impropriu) folosit ca o referință derogatorie la ***monofizitism***. Însă teologii monofiziți din vremea sa l-au condamnat pe Eutihie fiindcă a negat faptul că umanitatea lui Hristos era deoființă cu cea a neamului omenesc. Erezia sa este cel mai bine înțeleasă ca o încercare de a susține o concepție despre unitatea întrupată în care dumnezeirea absoarbe atât de complet umanitatea lui Iisus, încât El nu mai este „Dumnezeu și om" ci „om îndumnezeit"; deplin Dumnezeu, cu siguranță, însă om doar într-un mod care a depășit tot ceea ce noi numim umanitate firească și astfel, om într-un sens modificat (*vezi* ***Eutihie din Constantinopol***).

---

R. Draguet, „La Christologie d'Eutychès d'après les Actes du Synode de Flavien (448)", *Byzantion* 6 (1931), pp. 441-457; W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge, 1972); J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy* (Leiden, Olanda, 1994).

## Eutihie din Constantinopol
(cca 378-454)

Conducător al unei importante mănăstiri din ***Constantinopol*** și extrem de implicat în discuțiile hristologice care au avut loc după controversatul ***Sinod Efes I (431)***, Eutihie a intrat în conflict cu ***Flavian***, arhiepiscopul său, care negocia o

reconciliere internațională între ***Siria*** și celelalte scaune răsăritene, menită a fi și pe placul ***Romei***. Flavian, beneficiind de sprijinul Papei Leon, l-a condamnat pe Eutihie fiindcă era conducătorul facțiunii radicale care insista pe adeziunea la gândirea lui ***Chiril al Alexandriei***, excluzând orice influență siriacă. Doctrina hristologică a celor „două firi" era centrală pentru reconciliere, iar Eutihie s-a opus cel mai mult împotriva acestui aspect. Eutihie a primit sprijin suplimentar de la aristocrația bizantină și de la ***Dioscor al Alexandriei***, succesorul lui Chiril. Procesul său ecleziastic va deveni ***Sinodul de la Efes II*** (449), care, spre marea nemulțumire a Bisericilor siriacă și romană, l-a achitat pe Eutihie și l-a condamnat pe Flavian, în schimb. Protestele amare ale romanilor au dus la convocarea revizionistului ***Sinod de la Calcedon*** din 451, care i-a condamnat atât pe Eutihie, cât și pe Dioscor. Eutihie este important mai mult pentru rolul său de catalizator al marilor evenimente, decât ca teolog. El a reprezentat varianta timpurie a teologiei despre „o singură fire" (*mia physis*) a lui Chiril, dar dusă la un nivel inacceptabil în privința căruia însuși Chiril a avertizat în timpul vieții sale. Neșansa lui Eutihie a fost, în cele din urmă, faptul că și-a îndepărtat prietenii, căci în final a încercat să sublinieze dumnezeirea transcendentă a lui Iisus, învățând că umanitatea Sa nu era deoființă (***homoousion***) cu cea a ființelor omenești obișnuite – o idee care a șocat restul mișcării prochiriliene din Bisericile egiptene și a dus la abandonarea lui ca eretic, precum o făcuseră Constantinopolul și Apusul (*vezi* ***eutihianism***, ***monofizitism***).

---

W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge, 1972); J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy* (Leiden, Olanda, 1994).

**Evagrie Ponticul** (345-399)

Evagrie a fost un student de retorică al lui ***Grigorie din Nazianz*** și a fost hirotonit diacon de ***Grigorie al Nyssei***, care l-a luat la ***Constantinopol*** pentru marele Sinod din 381 unde, probabil, l-a asistat pe Grigorie din Nazianz la compunerea celor *Cinci cuvântări teologice*. A rămas la Constantinopol ca diacon și sfătuitor al succesorului lui Grigorie, Nectarie, dar a trebuit să fugă din oraș fiindcă s-a îndrăgostit de o doamnă din aristocrație și a stârnit furia familiei împotriva lui. A ajuns la Ierusalim și a poposit la Mănăstirea de pe Muntele Măslinilor, unde s-a sfătuit cu ***Melania cea Bătrână*** și cu cărturarul origenist Rufin. În 383, s-a mutat în marele centru monastic din ***Nitria*** și a petrecut doi ani aici înainte să se mute, în 385, în Kellia, unde a rămas până la moartea sa. În Kellia, s-a alăturat unei comunități de monahi ce aparținea inteligheției, sub conducerea

lui Ammonius (*vezi **Frații Lungi***). În curând, aveau să fie numiți casnicii lui Ammonius și Evagrie, iar mai târziu, simplu, „Casa lui Evagrie". În deșert, i-a întâlnit pe cei mai importanți asceți ai vremii, inclusiv pe cei doi ***Macarie*** și pe ***Palladius***, și a devenit principalul arhitect al spiritualității intelectuale din cadrul mișcării monastice timpurii. Lucrările sale au avut un efect decisiv asupra aproape fiecărui mare teoretician monah care i-a urmat: între aceștia, ***Ioan Casian, Maxim Mărturisitorul*** și ***Ioan Scărarul***. Scriitorii de mai târziu au redus concepțiile sale origeniste explicite, în special, metafizica sa, care spune că fiecare suflet a fost odată parte dintr-o unitate divină, dar a căzut prin păcat la o existență pământească, iar prin nevoință ascetică, poate să-și purifice intelectul spiritual pentru ca astfel să urce din nou la unirea cu Dumnezeu. Scrierile sale nu doar că demonstrează un mare accent pus pe metoda ***rugăciunii*** fără reprezentare, care depășește gândirea, dar, de asemenea, oferă asceților sfaturi foarte practice despre controlul stărilor psihologice, taxonomia virtuților și a viciilor și discernământul duhurilor. În secolul al VI-lea, origenismul său a dus la condamnarea sa postmortem (*vezi **Sinodul Constantinopol II [V Ecumenic]***) iar lucrările care au supraviețuit au fost fie păstrate în siriacă, fie reatribuite, pseudoepigrafic, unor alți scriitori obscuri (ca Sfântul Nil). Spre sfârșitul secolului al XX-lea, scrierilor sale li s-a acordat o atenție mai mare și s-a putut observa o reînnoire justificată a interesului pentru acest teolog, care ar trebui considerat pe drept unul dintre fondatorii misticismului creștin.

---

J.E. Bamberger, *Evagrius Ponticus: Praktikos and Chapters on Prayer* (Cistercian Studies Series 4; Kalamazoo, Mich., 1972, 1989); G. Palmer, P. Sherrard și K. Ware, ed., *The Philokalia* (vol. 1; Londra, 1979), (Selected Works of Evagrios, pp. 29-71); S. Brock, trad., *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life* (Kalamazoo, Mich., 1987); A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford, 1981), pp. 100-113; J.A. McGuckin, *Standing in God's Holy Fire: The Byzantine Spiritual Tradition* (Londra, 2001), pp. 37-54.

**Evagrie Scolasticul** (cca 535-600)

***Sirian*** de origine, venit în Antiohia să practice dreptul, Evagrie Scolasticul a decis să scrie propria sa *Istorie bisericească*, imitându-i pe scriitorii anteriori ***Eusebiu***, ***Socrate***, ***Sozomen*** și ***Teodoret***, pe care i-a citit și admirat. *Istoria bisericească* începută de el în jurul anului 593 are ca punct de plecare anul 428 și continuă până în zilele lui și este astfel o importantă sursă pentru chestiunile hristologice care au urmat ***Sinodului de la Efes I (431)***, trecând prin ***Sinodul de la Calcedon (451)*** și urmările sale. Nu este deplin informat despre controversa teologică, însă arată un interes viu pentru istorisirile hagiografice și are pasaje în care critică

istoriografia imperfectă a unor istorici precum monofizitul Zaharia Retorul și apologetul păgân Zosimus. El urmează ideea centrală a lui Eusebiu, care afirmă că planul providențial al lui Dumnezeu pentru societatea omenească s-a împlinit odată cu încreștinarea Imperiului Roman.

---

P. Allen, *Evagrius Scholasticus, the Church Historian* (Louvain, Belgia, 1981); G.F. Chesnut, *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius* (ed. a 2-a; Macon, Ga., 1986); E. Walford, trad., Evagrius: *The Ecclesiastical History* (Londra, 1846).

### Excomunicare

Excomunicarea reprezenta excluderea disciplinară a unui credincios de la primirea Tainelor și, implicit, de la comuniunea de ***rugăciune*** și tovărășie cu adunarea credincioșilor, până în momentul în care era săvârșită pocăința, iar împricinatul putea fi reprimit în viața adunării creștine. Inițial, avea o intenție terapeutică, dar a devenit din ce în ce mai mult o sancțiune disciplinară și juridică. Își are originea în concepția biblică despre Biserică drept „Israelul cel pur", a cărui sfântă societate nu putea tolera în sine nici un element de pângărire cultică. Deși conceptul s-a lovit în multe privințe de toleranța doctrinei împăcării propovăduite de Iisus, paradigmele Vechiului Testament ale excluderii (*herem*) păcătoșilor din Israel au influențat considerabil mentalitatea creștină (*vezi* ***anatema***). Epistolele ioanine vorbesc deja despre excluderea dizidenților din Biserică, *ekklesia*, și nu doar din comunitatea locală. Într-o argumentație concisă, ni se spune că schismaticii dizidenți au plecat fiindcă ei nu au fost dintru început membrii ai Bisericii (I In. 2, 19) căci, „dacă ar fi fost de-ai noștri", ei nu ar fi plecat. Prin urmare, literatura ioanină și epistolele sobornicești de mai târziu au apărat unitatea Bisericii împotriva unui context de crescândă diversitate doctrinară și socială în perioada gnosticismului. S-a făcut apel la exemplul Apostolului Pavel care a excomunicat temporar („să dați pe unul ca acesta Satanei") un membru al Bisericii care încălcase normele maritale (I Cor. 5, 1-7; *vezi și* II Cor. 2, 10-11). Un astfel de om era exclus din noul Israel până ce arăta pocăință. O atitudine similară se vede în instrucțiunile lui Iisus către ucenicii Săi (Mc. 6, 11), cum că ar trebui să-și scuture sandalele de praful așezărilor care nu au ascultat propovăduirea lor. Ritualul de curățire era îndeplinit de evreii evlavioși care se întorceau în Israel din teritoriile păgâne pentru ca astfel să nu aducă praful pângăritor al păgânilor în Țara Sfântă; tot astfel, cei care nu primeau mesajul apostolilor, implicit, cădeau din Israel și li se dădea un semn al

excomunicării lor. O concepție similară despre excomunicare se vede la Mt. 18, 16. În primele secole ale Bisericii, practica excomunicării nu este atestată de multe ori, deși este adesea mărturisită în corespondențele episcopale (precum cea a lui ***Vasile al Cezareei***) cu referire la chestiuni locale și personale. Însă, după secolul al V-lea, puterea tot mai centralizată a ***episcopatului***, care veghea asupra cultului euharistic și învățăturii doctrinale într-o modalitate mult mai centrată și specifică orașelor mari, a făcut pedeapsa excomunicării mult mai efectivă politic în calitate de condamnare episcopală. Cea mai înaltă formă de excomunicare era cea aplicată de sinoadele episcopale. ***Sinoadele*** ecumenice aveau greutatea unei judecăți imperiale și impuneau exilul și confiscarea bunurilor. Pronunțarea unei astfel de pedepse, chiar într-un tribunal episcopal local, a dobândit o „greutate" tot mai mare pe măsură ce Biserica putea dispune de o influență tot mai juridică și, în cele din urmă, a putut aplica pedepse grave în ceea ce privește posedarea de bunuri și de drepturi juridice pentru persoana care era excomunicată.

---

W. Doskocil, *Der Bann in der Urkirche: Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung* (Münchener theologische Studien 3; München, 1958); J. Gaudemet, „Notes sur les formes anciennes de l'Excommunication", *RSR* 23 (1949), pp. 64-77.

**Exegeză**

Termenul „exegeză" derivă din grecescul *ex hegesthai*, „a aduce la iveală" și era menit să desemneze extragerea implicațiilor unui text. În această idee, el poate fi pus în opoziție cu *eisegesis* (citirea unor lucruri sau înțelesuri într-un text, care nu erau acolo de la început). Exegeza a căpătat un interes deosebit în ultimii ani, ce au urmat teoriilor structuraliste și postmoderniste ale semnificației în narațiune, însă vechii retori eleniști elaboraseră o teorie exegetică, în special cei din ***Alexandria***, în cursul stabilirii unui ***canon*** de autori clasici sacri din rândul poeților mitici (mai ales Homer) și al filosofilor cei mai importanți (în principal, ***Platon*** și ***Aristotel***). În Marea Bibliotecă din Alexandria, conceptul de canon, care necesita tehnici exegetice atente atât în stabilirea unui text critic, cât și în stabilirea metodelor științifice de interpretare, a fost atent elaborat de mai mulți învățați. Climatul intelectual al orașului încuraja gânditorii religioși să înțeleagă cum vechile adevăruri ale religiei (concepute mitic) puteau fi armonizate cu descoperirile științifice și filosofice. Gânditorii eleniști erau deosebit de preocupați de „traducerea" vechilor povestiri poetice despre faptele zeilor într-o narațiune coerentă din punct de vedere cosmologic și etic. Primul mare învățat care va aborda ***canonul Scripturii*** prin prisma procesului științific a fost ***Filon din***

***Alexandria***. Lucrarea sa va avea o influență imensă asupra exegeților creștini care i-au urmat. La început, Părinții creștini s-au mulțumit să ofere o citare verset cu verset a Scripturilor, în forma argumentării scripturistice, sau mici citate care sprijineau diferite puncte de vedere pe care doreau să le formuleze, fie stabilind doctrine, fie ilustrând probleme de ordine și disciplină bisericească. Chiar cărțile Noului Testament, în special Evangheliile, au avut acest caracter parțial referitor la vechile Scripturi. Nu s-a făcut referire la întreaga Biblie iudaică; texte atent alese au fost scoase și dovedite ca „împlinite" în relatările despre Iisus. Chiar și structura acelor prime povestiri creștine despre Evanghelie și Epistole au fost construite din mici unități (subiectul criticismului despre redactare și forma modernă) sau au fost mai degrabă scrisori ocazionale stimulate de probleme locale, decât tratate de amploare. Mare parte din întrebuințarea Scripturii la ***Părinții Apostolici*** la sfârșitul secolului al II-lea păstrează acest caracter vechi al argumentării scripturistice. Cărțile au fost scrise ilustrând chiar cum pasajele puteau fi extrase din Scriptură și aplicate propovăduirii creștine. Un exemplu al unei astfel de *Cărți de mărturii* a supraviețuit, fiind atribuită acum lui ***Ciprian*** (*Ad Quirinum*). Însă, deja în secolul al III-lea, intelectuali precum primii scriitori ***gnostici*** au observat că religia creștină a dezvoltat un întreg set de afirmații ***antropologice*** și cosmologice care necesitau o formă de organizare tot mai profundă și mai holistică. În acest scop, ei interpretau ***soteriologia*** creștină (modelul mântuirii) printr-un set adesea elaborat de relatări mistice despre cădere și mântuire. Formele elenistice de exegeză literară seculară au început să fie popularizate în rândul primilor gnostici (chiar dacă elemente ale formelor elenistice precum alegoria și tipologia pot fi găsite la Apostolul Pavel și alți scriitori timpurii). Interpretările textuale alegorice, prin care ceva pretins de un text putea fi reinterpretat într-un mod pur simbolic (un lucru corespunde simbolic altuia), au permis gnosticilor să își unească doctrinele cu scrierile evanghelice și apostolice mai simple. A cauzat o tulburare imensă în rândul primilor martori patristici și a fost unul dintre motivele pentru care ***Irineu*** a denunțat întregul plan al gnosticilor în lucrarea sa, *Adversus haereses*, susținând că stilul lor simbolic de interpretare tăia creștinismul de rădăcinile sale istorice. Irineu a făcut un lucru de laudă din faptul că era mai „simplu" și mai „***apostolic***" și, cu siguranță, mai legat de sensul istoric al Scripturii. Dar această lucrare deja arată o conștientizare sofisticată a faptului că textele scripturistice nu se explică pur și simplu prin sine, ci trebuie așezate în context, explicate din cauza multelor aspecte obscure prezente în ele și relaționate simbolic cu alte părți din Scriptură;

pe scurt, abordate ca oricare altă formă literară, cu o atenție deosebită asupra coerenței interpretative din partea exegetului. Irineu însă a stabilit un principiu important pe care să-l urmeze toți exegeții creștini: interpretul trebuie să urmeze „cugetul autorului". În cazul Scripturii, acel autor era un apostol care a scris adevărurile pe care Dumnezeu le-a comunicat. Fidelitatea față de înțelesul (apostolic) original a devenit, prin urmare, o dovadă a apostolicității continue a Bisericii și modul primar prin care exegetul era fidel autorului suprem al Scripturii. ***Origen din Alexandria*** a fost cel care a pus cu adevărat baza practicilor exegetice ale Bisericii pentru secolele ce aveau să vină. În lucrarea sa *Cartea începuturilor* (*De principiis*), el expune o gamă întreagă de probleme exegetice (contradicțiile din relatările evangheliștilor, numeroasele „lecturi imposibile" din Scriptură, problema corelării Vechiului cu Noul Testament, problema stabilirii textelor corecte, multele pasaje dubioase din punct de vedere moral, aparent recomandate ca evlavioase) și a trasat un sistem pentru abordarea Scripturii creștine ca un întreg coerent. El a observat că întreaga Scriptură a fost dată de Dumnezeu „minții luminate" a credinciosului (în special marilor inițiați precum Pavel și Ioan). Un credincios luminat putea vedea înțelesurile ascunse ale vechilor relatări prin „cheia" care este Hristos. Această analiză hristocentrică a întregii Scripturii a fost decisivă pentru gândirea sa. Folosind o interpretare întru totul hristologică, Origen a stabilit că toată Scriptura conduce la Iisus și a continuat să conducă la El, acum în starea Sa slăvită de ***Logos*** divin Care coordonează peste revenirea tuturor ***sufletelor*** la comuniunea divină prin iluminare intelectuală. Chiar și pasaje din Noul Testament (lentilele prin care oglinda întunecată a „Vechiului" Testament a fost limpezită) au fost supuse iluminării treptate în mâinile exegeților creștini. Așa cum Iisus a vorbit anumite lucruri în văi, pe câmpii sau munți, tot așa Scriptura, spunea Origen, i-a învățat pe cei simpli, pe cei învățați și pe cei sporiți din punct de vedere duhovnicesc. Cei simpli nu ar trebui să se rezume în a pretinde că Scriptura nu conține decât un înțeles literal. Ea poartă un astfel de mesaj numai pentru ei, adaptat înțelegerii lor sărace. Scriptura are mai multe niveluri de realitate, așa cum o ființă omenească are: suflet, trup și *psyche*. Așadar, Origen a abordat Biblia extrem de serios, ca istorie și text, și a fost de asemenea capabil să iasă din Scriptură într-o teologie cosmologică foarte speculativă. Pare să fi format o sinteză a concepțiilor teologilor gnostici și antignostici despre problema ancorării istorice a textului biblic. Sistemul său exegetic a fost perpetuat de ***Părinții Capadocieni Grigorie din Nazianz*** și ***Vasile*** în

***Filocalia*** lor (păstrând multe părți din *De principiis*, în baza autorității lor) și astfel, a devenit „ortodox” chiar și atunci când restul corpusului său de scrieri a suferit foarte mult în timpul mișcărilor antiorigeniste din secolele ulterioare. Mulți scriitori siriaci, începând cu secolul al IV-lea (***Eustațiu al Antiohiei, Diodor*** și ***Teodor*** fiind principalii exponenți), au considerat lipsită de gust „alegorizarea sa excesivă” (dusă la extrem în special de discipoli târzii precum ***Didim***) și au susținut o interpretare mai simplă, istorică și morală a textelor. Chiar și așa, ei înșiși au întrebuințat adesea în interpretările lor alegoria care, pe atunci, era o metodă recunoscută de a interpreta orice tip de narațiune. Opera exegetică a lui Origen a fost extrem de influentă în lumea apuseană. ***Ambrozie*** și ***Ieronim*** i-au fost extrem de îndatorați și l-au introdus ca element principal al exegezei latine chiar atunci când exegeții înșiși nu știau că îl reproduc pe Origen. ***Augustin*** a abordat cu atenție și cu curaj probleme critice ale interpretării biblice din vremea sa, care apăreau adesea din cauza unei controverse imediate sau locale. El a abordat problemele asociate cu interpretarea literală a Facerii (*Despre interpretarea literală a Facerii*) și problemele critice asociate cu armonia narațiunilor evanghelice (*Despre armonia Evangheliștilor*) iar în cartea sa *Despre doctrina creștină* a sumarizat și stabilit un set de reguli care să guverneze interpretarea scripturistică (extrase în parte din ***donatistul Tyconius***), care au fundamentat exegeza scripturistică drept temeiul suprem pentru toată învățătura creștină. După Augustin (comparabil ca autoritate cu Origen în Răsărit), Biserica Latină a opus întotdeauna o rezistență sănătoasă fundamentalismului literal în interpretarea Bibliei. ***Grigorie cel Mare*** a stabilit termenii pe care mare parte din exegeza latină i-a urmat, în cărțile sale, *Marele tratat moral despre Iov* și *Regula pastorală*, trasând (pe baza lui Augustin și Origen) o măreață teorie despre cum ar trebui predicatorul să abordeze textul „progresiv”, din punct de vedere istoric, moral și apoi mistic, atent fiind să-și conducă ascultătorul – pe măsură ce interpretează textul sacru – prin toate nivelurile desăvârșirii spirituale. În literatura patristică, exegeza reprezintă principala cale a speculației teologice. După secolul al IV-lea, majoritatea marilor Părinți erau în primul rând exegeți biblici. În perioada modernă, lucrările lor au fost tot mai adesea răscolite, căutându-se propoziții dogmatice care au legătură cu controversele teologice. Pe vremea lor, chiar și polemiștii erau, mai întâi de toate, teologi bibliști. Este un adevăr faptul că exegeza revine tot mai mult în atenția cercetării patristice contemporane. Secole de-a rândul, exegeza patristică a fost desconsiderată prin prisma punctului de vedere îngust al liberalismului din secolul al XIX-lea, ca

fiind imperfectă din punct de vedere istoric, însă acum beneficiază și ea de o atenție sporită.

---

R.P.C. Hanson, *Allegory and Event* (Londra, 1959; retip. Louisville, Ky., 2002): B. De Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse* (vol. 1; Paris, 1980); M. Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church* (Edinburgh, 1994); F.M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge, 1997).

**Exorcism**

Din grecescul *exorkizo*, „te [con]jur" (*cf.* Mt. 26, 63), „exorcism" a devenit un termen proeminent în creștinismul primar, începând cu secolul al II-lea (*cf.* Iustin, *Dialogul cu Trifon* 76, 6; 85, 2), semnificând alungarea diavolilor. În vechile ritualuri de exorcizare, porunca (conjurarea) dată demonului reprezenta o parte centrală a procesului de alungare, ceva ce era comun practicii elenistice (*cf.* Filostrat, *Viața lui Apollonius*), iudaice (Fapte 13, 6; 19, 3; Josephus Flavius, *Antichități iudaice* 8, 46-49) și creștinismului primar. Relatările din Evanghelii despre exorcismele înfăptuite de Iisus reprezintă arhetipul pentru toată reflecția despre exorcismul creștin, iar cercetătorii au susținut că relatările despre exorcism (*cf.* Mt. 9, 32-34; 12, 22-29, 43-45; 17, 14-20; și locurile paralele) sunt ele însele printre cele mai timpurii secțiuni ale structurilor Evangheliei. În Noul Testament, autoritatea (*exousia*) divină a lui Iisus se află în miezul acțiunii sale aproape lipsite de efort, de izgonire a opresiunii demonice din Israel. Evangheliile descriu întotdeauna exorcismul drept un act de manifestare a apropierii Împărăției lui Dumnezeu (Lc. 11, 14-22), un semn mai mare decât „vindecarea" locală imediată a demonizatului. Iisus este descris ca „scoțând" (*ekballein*) demonii, iar epifania puterii divine pe care El o vădește producea în mod obișnuit „uimire (*thauma*) mare" în rândul martorilor. Ușurința și puterea de a porunci se află în contrast cu numărul mare de papirusuri magice care au supraviețuit din Antichitate, unde exorciștii sunt în mod tipic descriși ca având serioase dificultăți în a găsi cuvântul exact necesar pentru controlul demonului. Este probabil ca în primul secol, în cea mai timpurie propovăduire a ***kerygmei*** creștine, exorciștii să fi fost o parte importantă a tehnicilor de evanghelizare în vechile orașe, slujind ca preludiu al predicatorilor, prin demonstrarea concretă și efectivă a „puterii în numele lui Iisus" asupra celor posedați și a celor bolnavi. Ucenicii sunt descriși de la începutul misiunii de propovăduire ca fiind continuatorii practicii exorcismului (Lc. 9, 49 ș.u.; 10, 17; Fapte 16, 18). Practica exorcismului creștin a provocat o mare controversă, fariseii contemporani pretinzând, se pare, că abilitatea de exorcist a lui Iisus dovedea că El Însuși era un demonizat (Mt. 12, 24). În secolul al II-lea,

Celsus, de asemenea, a perpetuat această acuzație (arătând, așadar, că creștinii erau încă asociați cu exorcismele) atunci când îi acuză că sunt implicați în magie (o infracțiune gravă în imperiul târziu). Câteva dintre scrierile patristice sunt preocupate să distanțeze exorcismul creștin de magia terapeutică, practicată pe scară largă în acea perioadă. Și mare parte dintre apologeții care au scris despre această acuzație se axează asupra modului în care creștinii sunt diferiți de ceilalți oameni, atât timp cât ei nu folosesc decât numele lui Iisus (și nu ritualuri elaborate) alături de rugăciuni și lecturi din Scriptură (Iustin, *Dialogul cu Trifon* 76; Tertulian, *Apologia* 23; Origen, *Împotriva lui Celsus* 7, 4; 7, 57; *Comentariu la Matei* 13, 7). Însă există mărturii clare cum că creștinii erau foarte interesați în realizarea cuvenită a exorcismelor, motiv pentru care Evangheliile au grijă să păstreze cuvintele aramaice exacte ale lui Iisus în cazul câtorva dintre exorcismele sale. Ritualul a supraviețuit cel mai mult în inițierile ***baptismale*** (Ipolit, *Tradiția apostolică* 20-21) care implicau ungerea cu ulei, punerea mâinilor, facerea semnului crucii peste candidat, citirea Scripturii și „suflarea în față" (exuflare). Tratatul pseudo-clementin *Despre feciorie* (1, 12) păstrează una dintre primele relatări explicite despre exorcism. *Despre feciorie* menționează, de asemenea, punerea mâinilor și ungerea cu ulei sfințit ca parte a ritualului. Până în secolul al III-lea, exorciștii erau o componentă obișnuită a clerului, fiind menționați în acest sens de Papa Cornelius (Eusebiu, *Istoria bisericească* 6, 43, 11). După acel moment, oficiul a căzut într-o relativă suspendare, supraviețuind în principal în ritualurile baptismale și în relatările penitențiale monastice care atribuiau ispita activității demonice. Ritualul formal al exorcismului a fost încă ocazional invocat în cazul unor nevoi speciale. Mai târziu, era săvârșit de episcopi și preoți, folosind semnul crucii, ulei sfințit, invocarea numelui sfânt și punerea Evangheliei pe capul persoanei bolnave. În cărțile de cult ortodoxe, rugăciunile de exorcizare atribuite lui ***Vasile al Cezareei*** sunt încă întrebuințate, pentru trebuințe personale sau comune. În Biserica Latină, ritualul exorcismului este acum rar folosit și atunci numai cu permisiunea episcopului. Rugăciunile de exorcizare continuă vechea asociere a bolii și a năpastei cu activitatea demonică, iar binecuvântările animalelor și a locurilor din cărțile de cult ortodoxe rostite chiar și în ziua de azi exemplifică acest lucru.

---

L. Delatte, *Un office byzantin d'exorcisme* [Athos, Ms. Lavra, 9.20]; Academie royale de Belgique, Classe de Lettres, Mémoires; Collection in Octavo; seria a 2-a nr. 52; 1957); E. Ferguson, *Demonology of the Early Christian World* (New York, 1984); H.A. Kelly, *The Devil at Baptism: Ritual, Theology and Drama* (Ithaca, N. Y., 1985);

E. Sorenson, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity* (Tübingen, Germania, 2002); G.H. Twelftree, *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus* (Tübingen, Germania, 1993).

**Extaz**

Cuvântul derivă din grecescul *ekstasis* și înseamnă, literal, „ieșire din sine". Termenul său înrudit (*exesti*: a fi în afara propriei persoane) este folosit în Evanghelii (Mc. 3, 21), în critica la adresa lui Iisus, sugerând că El ar fi fost ieșit din minți (și astfel, deposedat de sine – o acuzație înrudită narativ cu cea a fariseilor din aceeași Evanghelie, cum că Iisus ar fi fost posedat de demoni; *cf.* Mc. 3, 22). În experiența religioasă elenistică, deposedarea extatică a unui închinător nu era necunoscută, iar termenul în sine, „a fi plin de zeu" (implicând o stare extatică) a devenit mai târziu foarte cunoscut în creștinism ca „entuziasm" (*enthousiasmos*). La început, aceasta a fost strâns asociată cu religia dionisiacă. În acest context, consumul de vin mult era un act religios care ajuta la dobândirea stării de a fi plin de zeu. Preoteasa Pythia de la Delphi era, de asemenea, cunoscută pentru faptul că făcea descoperiri în timp ce se afla sub o stare de intoxicație indusă de droguri (fumul frunzelor de laur), acele oracole (bolboroseli) care, mai târziu, au fost transformate în poezie frumoasă de preoții-scribi. Însă majoritatea atitudinilor creștine oglindesc sobrietatea abordărilor religiei iudaice: presupun că sosirea Duhului dumnezeiesc în suflet scoate în evidență trăsăturile sale morale omenești (rațiunea, conștientizarea și ascultarea), în loc să nimicească conștiința lui omenească într-o stare extatică a lipsei de rațiune. În această măsură, tipologia „profetică" a majorității Scripturii considera apropierea de Dumnezeu drept o stare de uimire profundă, însă una în care creatura trebuia să fie instruită. Acesta era arhetipul dominant al creștinismului timpuriu și explică, probabil, de ce Biserica a privit, în general, experiențele extatice cu o atitudine înrudită cu ostilitatea. Biserica Corintului din primul secol cunoștea, cu siguranță, experiențele extatice ale Duhului (precum vorbirea în limbi) însă Pavel, deși nu le-a interzis precis, subordonează hotărât aceste daruri quasi-extatice darurilor „raționale" ale vorbirii în limbi, sau învățătorilor și profeților care puteau instrui cu folos comunitatea (I Cor. 12, 7-16; 14, 1-32). Însă, chiar și atunci când subordonează religia extatică, el este foarte conștient că pretențiile pentru autoritate spirituală pe această bază erau mult mai „atrăgătoare" într-un mediu elenistic și, prin urmare, el revine la chestiunea din II Cor., unde, pretinde, de asemenea, că a trăit un extaz, înălțat fiind până la al treilea cer, experiență care depășește pe oricare din cele trăite de adversarii săi. În acest caz, este

din nou clar faptul că el retrogradează experiența extatică (chiar și atunci când pare că îi acordă prioritate în mod fățiș), fiindcă sugerează aici din nou că scopul extazului „mai presus de cuvinte omenești" era să îl învețe în maniera unui profet ***apocaliptic*** (II Cor. 12, 1-6) și, deși nu dezvăluie acea vedenie, el își comunică autoritatea în multele cuvinte ale Epistolei sale. Afirmația Apostolului Pavel a fost deosebit de influentă de-a lungul veacurilor: „Și duhurile proorocilor se supun proorocilor. Pentru că Dumnezeu nu este al neorânduielii, ci al păcii" (I Cor. 14, 32). Nașterea mișcării ***montaniste*** în Asia Mică, în cel de-al II-lea secol, a marcat o schimbare, fiindcă Montanus și profetesa care făcea parte împreună cu el din conducerea timpurie a mișcării susțineau că posesiunea extatică a Duhului este un semn al adevăratei harisme a inspirației. Totuși, această posesiune a lor era un amestec de extaz și instruire didactică, fiindcă oracolele lor, de asemenea, erau adunate și consemnate în scris pentru edificare (cărți montaniste grupate sub titlul *Testimonia* au fost recent reconstituite din citatele culese de la adversarii mișcării și din alte fragmente care au supraviețuit). Mulți sunt de părere că valul de opoziție stârnit în rândul comunităților creștine împotriva montaniștilor a cauzat, în general, o înăsprire a atitudinilor față de extaz în rândul teologilor creștini. O parte dintre aceste atitudini aveau să se schimbe de-abia la sfârșitul secolului al IV-lea și atunci doar într-o mică măsură. Schimbarea poate fi observată în scrierile ascetice despre rugăciune ale primilor monahi. Apare pentru prima dată la asceții sirieni. Pseudo-Macarie (*vezi* ***Macarie cel Mare II***) începe să vorbească în termeni cvasi-dionisieni despre „beția trează" a sufletului atunci când Îl experiază pe Dumnezeu direct (termen care se găsește, de asemenea, la Filon). Tradiția de rugăciune evagriană pledează pentru extaz ca cea mai înaltă formă de percepție a divinului. Aici însă există o schimbare subtilă față de religiozitatea elenistică timpurie, fiindcă răpirea intelectului (*harpage* – precum la Nil, *Ad Magnum* PG 79, 1004) este înțeleasă în școala origenistă drept o transcendență a înțelepciunii și imageriei pământești, însă, sub nici o formă, un imperativ al rațiunii, în măsura în care este o comuniune cu Logosul divin (rațiunea în sine). Aceasta a fost denumită tehnic [experiență] „katastatică" și nu extatică (vederea răpitoare a lui Dumnezeu este împlinirea structurii înțelepciunii omenești ca icoană a lui Dumnezeu). În armonie cu această tradiție mai largă a lui ***Origen*** și ***Evagrie***, ***Grigorie al Nyssei*** a descris cea mai înaltă stare de percepție drept un întuneric mistic în care sufletul a ieșit din sine (*ekstasis*) pentru a fi ridicat la prezența autentică a lui Dumnezeu „pe aripile iubirii". Scriitorul

mistic medieval al lucrării *Norul necunoașterii* rezumă clar această tradiție origenistă (prin intermediul lui [Pseudo] ***Dionisie Areopagitul***, care a popularizat-o enorm) atunci când scrie: „Dumnezeu poate fi ajuns și păstrat prin iubire, însă prin gândire, niciodată".

---

H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique* (Paris, 1961); R.S. Kraemer, „Ecstasy and Possession: The Attraction of Women to the Cult of Dionysus", *HTR* 72 (1979), pp. 55-80; A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys* (Oxford, 1981); J.A. McGuckin, *Standing in God's Fire: The Spiritual Tradition of Byzantium* (Londra, 2001); T. Spidlik, *The Spirituality of the Christian East* (Kalamazoo, Mich., 1986), pp. 71-86, 339-340.

## F

**Facundus al Hermianei** (fl. 540-570)

Facundus a fost un teolog și episcop ***nord-african***. În timpul controversei monofizite care a urmat ***Sinodului de la Calcedon (451)***, a fost oponentul înverșunat al politicii lui ***Iustinian*** de condamnare a celor ***Trei capitole*** și astfel a ajuns la ***Constantinopol*** cu scopul de a milita pentru ortodoxia teologiei celor trei scriitori avuți în vedere: ***Teodor al Mopsuestiei***, ***Teodoret al Cirului*** și ***Ibas din Edessa*** (deși avea îndoieli în privința lui Teodor). Prima sa apologie, compusă în 547-548, era intitulată *În apărarea celor Trei Capitole*. Principala îngrijorare a lui Facundus era faptul că politica lui Iustinian de împăcare cu monofiziții, prin condamnarea celor Trei Capitole, era similară cu o negare a echilibrului ***hristologiei*** calcedoniene (care reprezenta principalul său interes). După ce condamnarea celor Trei Capitole a fost reconfirmată de ***Sinodul Constantinopol II (553) [V Ecumenic]***, Papa Vigilius l-a condamnat pentru opoziția sa continuă, determinându-l astfel să scrie în apărarea sa două alte lucrări: *Împotriva lui Mocianus Scolasticul* și *Epistolă despre credința catholică, în apărarea celor Trei Capitole*. În afara faptului că a fost un teolog perspicace, Facundus oferă importante perspective istorice despre Sinodul Constantinopol II.

---

R.B. Eno, „Doctrinal Authority in the African Ecclesiology of the 6th century: Ferrandus and Facundus", *REA* 22 (1976), pp. 95-113.

**Familia**

Scriitorii perioadei apostolice (*cf. 1 Clement*) au continuat deseori o temă care fusese deja mult dezbătută de Epistolele pauline și pastorale ale Noului Testament, care trebuia să inspire „codul de uz casnic", un ideal social sau o figură de stil a Imperiului Roman târziu. În această casă ideală, tatăl conducea o familie liniștită și ascultătoare, în care fiecare își știa și păstra locul stabilit. Reprezenta un contrast evident față de atitudinea apocaliptică a lui Iisus față de „valorile familiei", în condițiile în care El părea adesea să îndemne la subminarea lor (*cf.* Mc. 3.31-35; 10.28-30; Mt. 10, 35, 37-38). În literatura apostolică, această imagine elenistică obișnuită a unei societăți ordonate precum o gospodărie era de regulă aplicată Bisericii și în special pentru a sprijini ordinea bună și disciplina în îndemnul adresat credincioșilor de a se supune conducătorilor lor. Experiența creștină cea mai timpurie era fundamentată pe dezvoltarea Bisericilor, urmând modelul familiei romane extinse și probabil creștinii au continuat să se întrunească în case particulare în vederea cultului până în secolul al II-lea. Pavel mărturisește originea misiunii creștine atunci când trimite sau primește frecvent salutări din partea diferitelor „case" (Rom. 16, 10; Filip. 4, 22). El vorbește

despre diferitele case care au fost convertite într-o clipă (probabil după ce capii familiilor au adoptat noua credință; *cf.* I Cor. 1, 16; Fapte 16, 15). De asemenea, Pavel întrebuințează imaginea „casnicilor credinței" (Gal. 6, 10) și „casnicii lui Dumnezeu" (Ef. 2, 19) pentru a desemna Biserica aleasă. Gândirea elenistică mai timpurie a schițat forma „codului de uz casnic", în special în ceea ce privește modul în care societatea „își fixase locurile" care erau relativ predeterminate de Dumnezeu. Acțiunea de răsturnare a ordinii sociale nu era un lucru recomandabil. Aceasta ar putea explica de ce, în ciuda susținerii unor noi libertăți și egalități (Gal. 3, 28), creștinismul a observat cu întârziere natura imorală a ***sclaviei***, un sprijin atât de fundamental chiar pentru codul casnic/familial pentru care milita. Secolele de gândire greacă au făcut aproape o axiomă în Antichitate din concepția că femeile (în general) nu ar trebui să fie educate și ar trebui limitate doar la universul interior a casei și la treburile gospodărești, în timp ce bărbatului i se rezerva lumea „exterioară" a politicii, conducerii, retoricii, afacerilor publice și adunărilor sociale. Imaginea idealizată a stăpânului patern al casei (rareori în casă), cu o soție modestă și docilă și copii care să-l ajute, deși evocată uneori de scriitorii patristici (*cf.* Didascalia siriacă) și susținută ca fiind planul instituit de Divinitate pentru vindecarea „tendinței mai firești a femeilor" către faptele frivole (Clement Alexandrinul, *Pedagogul* 2, 33, 2; *Epistola către Aristeas* 250) a fost dintotdeauna mai mult o figură de stil retorică, decât o analiză serioasă, în afara descrierii realităților sociale specifice creștinismului timpuriu. Starea domestică a familiilor creștine trebuie să fi fost mai mult sau mai puțin precum cele câteva referințe care pot fi găsite în afara textelor retorice burgheze, în special comediile Antichității, unde poate fi întâlnită o gamă mai largă de personaje. Chiar și așa, textele pauline care indică faptul că femeile ar trebui să se supună soților lor s-au bucurat de o deosebită importanță în rândul scriitorilor timpurii (Tit 2, 5; Ef. 5, 21-25; 1 Pt. 3, 1; Ignatie, *Către Policarp* 5; Irineu, *Adversus haereses* 4, 20, 12; 5, 9, 4). Iar aceasta poate fi un motiv parțial pentru obiceiul răspândit în Antichitate ca bărbații în vârstă să se căsătorească cu femei mult mai tinere și lipsite de educație. Gândirea patristică despre valoarea familiei a fost ocupată în mare parte cu scrieri despre natura ***eticii sexuale***, care susțineau în principal o abordare severă de inspirație stoică, ce considera că activitatea sexuală este permisă doar dacă are drept scop procreația (*cf.* Lactanțiu, *Instituțiile divine* 6, 23). După secolul al IV-lea (*cf.* Sinodul de la Elvira), comportamentul sexual a intrat progresiv sub examinarea minuțioasă și controlul deliberat al episcopilor tot mai asceți. Literatura patristică a condamnat

constant și cu înverșunare infanticidul și ***avortul*** și a susținut puternic fidelitatea monogamă, fiind un factor în stabilizarea gospodăriilor creștine, în comparație cu cele păgâne și, fără îndoială, în creșterea fecundității, proliferării și a ratei de supraviețuire pentru familiile și femeile creștine. Apariția ascetismului, ca valoare puternic promovată după secolul al IV-lea, a afectat la fel de mult femeile, cât și bărbații. ***Macrina***, sora lui ***Grigorie al Nyssei***, care dă mărturie despre influența sa puternică asupra întregii familii (inclusiv asupra lui ***Vasile***, care o ignoră în scrierile sale) este un studiu de caz despre cum viața ascetică își permitea noi posibilități de libertate și autodeterminare în Biserică. Femeile bogate, alegând **fecioria** sau **văduvia** (mai degrabă decât recăsătorirea, precum impunea statul) au putut să păstreze controlul asupra veniturilor, de regulă moștenite (de la soții lor mult mai în vârstă). Femeile ascete precum ***Melania cea Bătrână*** demonstrează remarcabil această idee. În perioada bizantină, femeile ascete care făceau parte din aristocrație erau capabile să exercite o presiune considerabilă asupra politicilor ecleziastice și își exercitau propriile ritualuri de asociere, adesea legate de slujbele de vecernie, mesele în comun și ajutorarea săracilor. Dacă progresul social extindea influența femeilor în biserică, vremurile de insecuritate militară o micșorau din nou. În general, datorită dominației ascetismului asupra majorității literaturii patristice și a condițiilor sociale ale imperiului târziu nu este surprinzător, dar este, fără îndoială, dezamăgitor, faptul că reflecția patristică asupra familiei nu s-a extins și la analizarea mai extinsă a temei iubiri reciproce, sprijinului și comunității intime, așa cum s-ar fi așteptat de la ea.

---

P.M. Beagon, „The Cappadocian Fathers, Women and Ecclesiastical Politics”, *VC* 49, 2 (1995); V. Burrus, *Chastity as Autonomy* (Studies in Women and Religion 23; Lewiston, N. Y., 1987); E.A. Clark, *Women in the Early Church* (Message of the Fathers of the Church 13; Del., 1983); S. Dixon, *The Roman Family* (Londra, 1992); S. Elm, *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity* (Oxford, 1994); M. Moxnes, ed., *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor* (Londra, 1997); G. Nardin, *Famiglia e società secondo i Padri della Chiesa* (Roma, 1989), J.M. Petersen, *Handmaids of the Lord: Contemporary Descriptions of Feminine Asceticism in the First Six Centuries* (Kalamazoo, Mich., 1996); M. Sheather, „The Eulogies on Macrina and Gorgonia, Or: What Difference Did Christianity Make?”, *Pacifica* 8 (1995), pp. 22-39; P. Veyne, ed., *A History of private Life: From Pagan Rome to Byzantium* (Cambridge, Mass., 1987).

## Fecioara Maria

Preasfânta Fecioară Maria a fost încă de la început un subiect de intensă fascinație și devoțiune pentru creștini. Cultul Fecioarei a atins proporții foarte înalte prin imboldul

marilor retori ***ascetici*** ai erei ***patristice*** clasice din secolul al IV-lea și al V-lea, însă nu există propriu-zis nici o generație a vechii Biserici unde să nu se observe un interes aparte pentru Fecioara Maria, mai ales dacă luăm în considerație desenele murale din vechile centre de pelerinaj, precum și marile texte ale teologilor patristici. Dacă ținem seama de adevărul general că textele evanghelice redau în toate ipostazele o singură figură (adică pe Iisus), va trebui să acordăm o atenție sporită textului de fiecare dată când apare un ucenic într-un relief mai pronunțat (de obicei, e vorba despre Petru sau Pavel) un fenomen ce reflectă marile tensiuni din transmiterea autorității în comunitățile timpurii. Despre texte ca Evanghelia după Marcu 10, 35-40, unde Iacov și Ioan primesc pentru puțină vreme un rol central (chiar dacă aici Marcu îi critică), se consideră că reflectă anumite panegirice postume închinate ucenicilor martirizați, adunate de Biserică până la jumătatea primului secol și deja „tradiționale" în vremea fixării în scris a Evangheliilor, către finalul aceluiași secol. În lumina acestor observații, aparițiile Fecioarei Maria, maica lui Iisus, în textul Noului Testament se disting printr-o măiestrie literară și modelare textuală de excepție. Fecioara Maria se înfățișează, cu mult mai mult decât primii ucenici (inclusiv Petru, excepție făcând doar Pavel, ucenicul din „a doua generație", căruia autorul Faptelor Apostolilor i-a închinat o hagiografie deosebit de întinsă), ca personajul dominant al Noului Testament care face să înainteze relatarea faptelor mântuitoare ale lui Iisus. Pe baza argumentului că un ucenic descris la nivelul cel mai timpuriu al textelor este unul care a avut mai înainte un impact semnificativ asupra chipului mișcării creștine primare, este pe deplin logic să deducem că Fecioara Maria a avut de jucat un rol esențial nu doar asupra formării lui Iisus Însuși, ci și asupra dezvoltării creștinismului din perioada ulterioară. Această concluzie este exprimată simbolic în texte precum Lc. 2, 51, Fapte 1, 14 și In. 19, 26, dar se poate extrage și din felul în care Josephus Flavius (care în general nu e un susținător al „mișcării lui Iisus") îi privește în *Antichitățile iudaice* pe Iisus și Iacov, fratele Domnului, anume ca pe două personalități memorabile ale ***iudaismului*** din vremea lui. Pe primul îl socotește un soi de „caz nefericit" (cel puțin așa se deduce din versiunea originală a textului) (*Antichități iudaice* 18.3), pe al doilea, un interpret de seamă al Torei din acea perioadă. Poziția Fecioarei Maria înăuntrul acestei „școli de familie" a Torei nu poate fi pusă pe seama unui accident; așa încât prima ei apariție istorică va fi făcut în cercurile timpurii din preajma lui Iisus impresia unui „figuri matriarhale a Torei". Din perspectiva evangheliștilor, Fecioara Maria se înfățișează mai întâi ca „mamă a Celui ales". Figura

ei este expusă în relatările nașterii lui Iisus din Evangheliile după Matei și Luca, în forme care provin dintr-un amestec al unor arhetipuri biblice: cel al femeii sterpe ce se roagă și primește binecuvântarea unui mare profet (ca în cazul Anei și al copilului ei, Samuel) și cel al șirului femeilor din istoria Israelului, care se întinde până la Mesia (ca în genealogiile lui Iisus). În relatările nașterii lui Iisus, Fecioara Maria se înfățișează ca un ucenic contemplativ „punând în inima ei" tot ce se petrecea (*cf.* Lc. 2, 19; 2, 33; 2, 52) și împlinește o vocație a suferinței câtă vreme Iisus este copilul ei (Lc. 2, 35). Chiar și în tradiția sinoptică (astfel, cu o generație înainte de mențiunea făcută în cea de-a patra Evanghelie) Fecioara Maria este martorul credincios (*martys*) în ***kerygma*** pătimirii lui Hristos. Părți ale tradiției marcane reflectă un anumit antagonism mascat față de Fecioara Maria și familia lui Iisus (observăm mai întâi absența unei relatări a nașterii lui Iisus, dar *vezi* și Mc. 3, 19-35) care ar putea fi foarte bine atribuit faptului că Marcu reflectă, în general, o Evanghelie „paulină", într-o perioadă în care sunt bine cunoscute conflictele Apostolului Pavel cu Iacov și familia lui Iisus pe tema legiuitei primiri a păgânilor în comunitatea creștină. Marcu ia partea tradiției pauline, potrivit căreia credința produce o legătură de „familie" cu Iisus mai puternică decât sângele. Dar puterea legăturii de sânge cu Iisus nu este de subestimat în perioada cea mai timpurie a creștinismului, mai ales în Palestina dinaintea distrugerii templului din anul 70 d.Hr. Pe atunci, importanța Fecioarei Maria trebuie să fi fost deja foarte ridicată. Dacă nu ar fi fost astfel, fără îndoială că propovăduitorii creștini ar fi evitat relatările tradiționale despre nașterea din fecioară a lui Iisus. Desigur că acest aspect al tradiției sporește slava lui Iisus și reflectă prestigiul atașat Mariei ca Mireasă Fecioară a lui Dumnezeu (cum aspirase dintotdeauna Israelul să fie), însă, cu toate acestea, relatarea despre nașterea „nefirească" a lui Iisus a constituit o povară apologetică la care creștinii ar fi vrut adesea să renunțe (după cum se poate vedea în controversele legate de această temă prezente în literatura apologetică iudeo-creștină din secolele ulterioare). În Evanghelia după Ioan, Fecioara Maria facilitează manifestarea publică a slavei lui Iisus în Cana Galileii (In. 2, 1-12), apoi din nou pe cruce (In. 19, 25-27), unde ea este „femeia" arhetipală (noua Evă), care devine garantul validității mesajului kerygmatic al ucenicului mult-iubit (adică primirea simbolică în îngrijire a mamei lui Iisus îi legitimează succesiunea la propovăduirea mesajului Acestuia). Această teologie embrionară a fost dezvoltată considerabil în secolul al doilea de ***Irineu*** (*Adversus haereses* 3, 22, 4; 3, 18, 1; 5, 19, 1) și de ***Iustin Martirul*** (*Dialogul cu Trifon* 100, 4-6), ambii comparând

explicit pe Fecioara Maria cu o nouă Evă care repară căderea primeia, tot așa cum Fiul ei, al Doilea Adam, repară căderea neamului lui Adam. La niciunul dintre acești doi teologi nu există vreo sugestie a ridicării Mariei la rangul de principiu mântuitor independent. Rolul ei de „antitip" în procesul mântuirii (*vezi* ***alegorie***) este prezentat mereu ca pârgă a lucrării mântuitoare a Fiului. Și la Ignatie din Antiohia (*Către efeseni* 18, 2; 7, 2; 19, 1; *Către trallieni* 9, 1; *Către smirneni* 1, 1) găsim aceeași idee despre lucrarea credincioasă a Fecioarei Maria ca prim ucenic. Preocupat de problema ***dochetismului***, Ignatie face referire la Fecioara Maria ca să scoată în relief umanitatea lui Iisus. Așadar, pentru toți scriitorii patristici timpurii, Fecioara Maria joacă, din punct de vedere teologic, rolul de martor hristologic, un aspect imortalizat în titlul ei bizantin de *Hodegitria*: cea care „arată calea" către Fiul ei. Idei similare se regăsesc și la Tertulian; el începe să pună accentul pe ***fecioria*** Mariei, care, prin modelul ei de curăție originară, se arată potrivită primirii Logosului care „face toate lucrurile noi" prin întrupare (Tertulian, *Despre trupul lui Hristos* 17). Origen este acela care a popularizat intens titlul de Născătoare de Dumnezeu (***Theotokos***), însă ***Chiril al Alexandriei*** îl va transforma într-o importantă ***mărturisire*** ecumenică de credință la ***Sinodul de la Efes I*** (431). Din acel moment, atât Biserica latină, cât și cea greacă vor folosi mereu acest titlu ca referință primară la Fecioara Maria. Celelalte titluri folosite în mod obișnuit sunt: „Preacurată" (*Achrantos*, *Panagia*) și „pururea Fecioară" (*Aeiparthenos*); ambele titluri au căpătat greutate la ***Sinodul de la Constantinopol II*** din 553 și la ***Sinodul de la Niceea II*** din 787. Scriitorii ascetici din secolul al IV-lea au văzut în fecioria Mariei un model de retragere ascetică din lume, în consonanță cu tendința ei de a „pune în inimă" toate lucrurile, așa cum menționează Luca. În felul acesta, Fecioara Maria va deveni atât pentru asceții apuseni (mai ales pentru ***Ambrozie*** și pentru ***Ieronim***), cât și din Răsărit (în special pentru Proclus din Constantinopol și ***Ioan Damaschinul***), isihastul arhetipal (misticul contemplativ) și maica tuturor asceților feciorelnici. După secolul al V-lea, locul Fecioarei Maria în viața devoțională și liturgică a Bisericii și, în cele din urmă, în iconografie (*vezi* ***artă***) reflectă influența sa puternică asupra imaginației clerului și laicatului din Antichitatea creștină. După Hristos, ea va fi socotită cel mai puternic mijlocitor (și este interesant de observat că întreaga iconografie o zugrăvește ca Împărăteasă Mamă – *Basilissa*), ***sfântul*** suprem, care I se poate adresa direct lui Hristos și care mijlocește pentru suferințele de pe pământ, la fel cum mijlocise pentru mirii săraci din Cana și dobândise pentru ei (și pentru întreaga lume) vărsarea vinului cel nou. ***Sinodul de la Niceea II*** (787) va

stabili că cinstirea arătată Fecioarei Maria trebuie să fie mai presus de cea acordată sfinților. În timp ce adorația (*latreia*) poate fi adusă doar lui Dumnezeu, iar sfinților li se acordă venerație (*douleia*), slava deosebită a Fecioarei (pe care rugăciunile liturgice bizantine o socotesc singura făptură omenească fără pată) cere așa-numita *hyperdouleia*, care se traduce prin „supravenerare".

---

R.E. Brown, et al., ed., *Mary in the New Testament* (New York, 1978); S.A. Campos, ed., *Corpus Marianum Patristicum* (6 vol. in 7; Burgos, Spain, 1970-1981); H. Graef, *Mary: A History of Doctrine and Devotion* (2vol.; New York, 1963-1965); J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament* (New York, 1975); P.F. Palmer, *Mary in the Documents of the Church* (Philadelphia, 1952).

## Feciorie

Creștinismul, în cele mai vechi forme ale sale, în ***apocaliptica siriacă*** de la baza textelor Noului Testament, a adoptat o atitudine puternic ezitantă față de cultura lumească. În tradiția evanghelică ioaneică, chiar și termenul „lume" (*kosmos*) este utilizat ca numitor comun al tuturor forțelor indiferente sau chiar ostile mesajului mântuirii (In. 1, 10; 14, 17; 15, 18-19; 17, 25). Puternicul mesaj al lui Iisus de a pune grija pentru Împărăția lui Dumnezeu înaintea oricărei alte preocupări, chiar și a obligațiilor sacre și a legăturilor de familie (Mt. 19, 29), și-a găsit o audiență receptivă în structurile timpurii ale Bisericii, astfel încât existența unor oameni sfințiți în vederea viețuirii în feciorie (femei și bărbați), ducând o viață ascetică plină de râvnă în inima diverselor comunități locale pare să fi fost un aspect important al creștinismului din Siria de la începutul secolului al II-lea, cu mult înainte ca mișcarea monahală din secolul al IV-lea să popularizeze acest stil de viață și ca acesta să devină central pentru Biserica din perioada antică. Cuvintele lui Iisus despre subordonarea dorinței sexuale grijii față de Împărăția lui Dumnezeu (Mt. 19, 12) și recomandarea fecioriei de către Pavel ca răspuns potrivit sfârșitului vremilor (I Cor. 7, 25-31) și-au găsit un ecou în tradiția creștină timpurie, așa cum e atestată ea în cartea Apocalipsei (Apoc. 14, 4). Aici, feciori sunt cei ce trăiesc în curăția inimii, alcătuind miezul Bisericii care Îi slujesc Hristosului Ceresc și care reprezintă pârga celor izbăviți. Și o mențiune în trecere din Faptele Apostolilor 21, 9 ne spune că Filip evanghelistul avea patru fiice care erau proorocițe fecioare (două dintre ele au rămas în această stare toată viața, potrivit mărturiei lui Eusebiu, *Istoria bisericească* 5, 24, 2). Acest detaliu despre fecioare creștine, care duc un stil de viață ascetică în scopul de a sluji ca „martore" ale Evangheliei într-un chip profund apocaliptic, marchează o legătură foarte veche și foarte strânsă în gândirea creștină între ideea de detașare

evanghelică de patimile lumești și abstinența sexuală. Cu alte cuvinte, creștinismul primar exaltă abstinența sexuală nu ca un factor social (Pavel îndemna la viață solitară ca la ceva „folositor" în I Cor. 7, 35), ci ca un semn al răsturnării eshatologice (așa este descris acest stil de viață de ***Atanasie*** la sfârșitul lucrării *De incarnatione*). Femeile care se păstrau fecioare se pare că au trăit în primele patru secole creștine în inima comunităților urbane, adăpostite în casele părintești sau în alte familii. Există unele dovezi care sugerează că, de exemplu, în Siria, primirea deplină în Biserică prin ***botez*** era rezervată numai celor care renunțau la iubirea conjugală. Practica va fi abandonată în secolul al III-lea și denunțată ca ***encratism***, dar se poate ca numai asceții celibatari („feciori duhovnicești", dacă nu cumva chiar virgini la propriu) să fi primit împărtășania, aceștia fiind *Ihidaya*, „fiii și fiicele Legământului". *Omiliile pseudo-clementine* dovedesc că aceste comunități erau destul de obișnuite în secolul al III-lea în Siria. Tradițiile de acest tip, unde numai asceții puteau fi botezați, vor face ca cele mai vechi comunități siriene să fie tot mai predominate de asceți virgini. Deși femeile fecioare stăteau închise în casă, totuși ele se înfățișau la biserică pentru rugăciunile obișnuite, care erau organizate destul de des, astfel încât impactul lor asupra vieții publice și ritualurilor Bisericii trebuie să fi fost considerabil. Odată ce bărbații adoptau un stil de viață celibatar și asumau simbolic rolul de „feciori duhovnicești", ei aduceau această slujire din zona domestică în sfera publică; așa se face că, după secolul al IV-lea, asistăm la cooptarea masivă a rangurilor bisericești de asceții celibatari. Textul siriac cu titlul *Epistola către fecioare*, un protest împotriva practicii bărbaților și femeilor celibatari de a împărți același acoperiș (*vezi* și Canonul 3 al ***Sinodului de la Niceea***), aruncă o lumină suplimentară asupra organizării comunităților ascetice, unde, din câte se pare, femeile asceți se adunau în grupuri și beneficiau de protecția socială a fraților. Ignatie a fost unul dintre primii care au avertizat împotriva „mândriei" fecioarelor (*Către Policarp* 5, 2), gest care sugerează că avusese ocazia să regrete influența lor socială la Antiohia, pe când îi trimitea sfaturi mai tânărului episcop, Policarp. ***Succesiunea apostolică*** a lui ***Ipolit*** vorbește și ea despre un ordin al fecioarelor care trăiesc acasă, sub îndrumarea duhovnicească a episcopului. După explozia de viață ascetică din secolul al IV-lea, multe femei creștine au început să privească tot mai des către comunitatea monahală și să găsească aici o vocație atrăgătoare. Scriitorii patristici, ei înșiși tot mai adesea reprezentanți ai clasei ascetice, au alcătuit întinse tratate în care recomandau viața feciorelnică și o considerau superioară ***căsătoriei***. Primul care a scris în acești termeni este Ciprian (*Despre portul fecioarelor*);

un alt scriitor este Tertulian, la care găsim multe informații în tratatul său *Despre vălul fecioarelor*. Ulterior acestor scrieri, se pare că „purtarea vălului" și a hainelor simple a devenit semnul distinctiv al fecioarelor creștine. ***Metodiu din Olimp*** compune, la sfârșitul secolului al III-lea, o versiune creștină a *Banchetului* lui Platon, intitulată *Ospățul celor zece fecioare*, în care prezintă un lung elogiu al vieții caste. Un text clasic ce afirmă „superioritatea" vieții ascetice în feciorie este poemul lui Grigorie din Nazianz *Elogiul fecioriei* (*Carmen* 1, 2, 1). După reluarea acestei atitudini în *Dialogurile* lui ***Grigorie cel Mare***, ea va se statornici în creștinismul latin până la apogeul Evului Mediu. ***Grigorie al Nyssei***, ***Ambrozie***, ***Vasile al Cezareei***, ***Ioan Hrisostom*** și ***Augustin*** au scris cu toții tratate întinse despre feciorie. Lucrarea *Viața Sfintei Macrina*, alcătuită de Grigorie al Nyssei despre propria lui soră, atestă și ea un fenomen remarcabil în secolul al IV-lea, când mai multe femei cunoscute prin bogăție și putere (cum ar fi ***Sinclitichia***, ***Macrina***, ***Melania cea Bătrână***, ***Olimpia din Constantinopol*** sau împărăteasa Pulcheria, în secolul al V-lea) se vor folosi de viața feciorelnică spre a păstra controlul personal asupra proprietăților familiei, extinzând astfel autodeterminarea femeilor în societatea antică. Este paradoxal, dar nu mai puțin adevărat, că adoptarea fecioriei ascetice de către femeile creștine a reprezentat pentru ele o mutare socială eliberatoare. Puterea de mijlocitor a celui care trăia în feciorie a devenit un factor notabil în ***hagiografia*** și ***iconografia*** creștină veche (zidul de nord al mănăstirii San Apollinare Nuovo de la Ravenna ilustrează acest fapt). Observația aceasta e și mai valabilă dacă sfântul trăitor în feciorie e și ***martir***, iar câteva dintre femeile asceți au fost, căci atrăseseră atenția persecutorilor tocmai în virtutea notorietății lor locale. Șirul fecioarelor din listele vechilor martiri este remarcabil. Cele mai multe scrieri patristice, alcătuite toate de bărbați, fac elogiul fecioriei în termeni de „logodire duhovnicească" cu Hristos. Astfel, chiar și atunci când elogiază renunțarea ascetică la căsătorie, bărbații teologi o concep în termeni matrimoniali. Puținele voci feminine care au pătruns în literatura creștină nu sugerează nici ele ceva diferit.

---

P. Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation on Early Christianity* (New York, 1988); H. Von Campenhausen, *Tradition and Life in the Church* (Philadelphia, 1968), pp. 90-112; S. Elm, *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity* (New York, 1994); J.A. McNamara, *A new Song: Celibate Women in the First Three Christian Centuries* (New York, 1983); J. Salisbury, *Church Fathers: Independent Virgins* (New York, 1991); C.H. Turner, „Ministries of Women in the Primitive Church: Widow, Deaconess, and Virgin, in the First Four Christian Centuries", în H.N. Bate, ed., *Catholic and Apostolic* (Londra, 1931), pp. 316-351.

**Felicitas** *vezi* **Perpetua și Felicitas**

**Femei, creștine din perioada veche** (*vezi* ***antropologie, ascetism, Cassia, diaconi, Egeria, familie, Macrina, căsătorie, Melania, montanism, Olympia, Perpetua și Felicitas, Pulcheria, etică sexuală, Sinclitichia, Fecioara Maria, fecioare, văduve***).

***Literatura patristică*** a urmat multe dintre obiceiurile sociale și presupozițiile intelectuale ale vechii lumi grecești. În lumea intelectuală, femeile țineau de domeniul „privat", în timp ce bărbații, de domeniul „public". Casa, interiorul domestic, erau socotite „feminine" de către spiritul grecesc, iar spațiul deschis al agorei, asocierea în public și (lucrul cel mai important), „cuvântarea" (*logos*) erau masculine. Textualitatea (grecii au înțeles întotdeauna „cuvântul" ca discurs public) era așadar parte a domeniului masculin. Iar textualitatea a devenit și sursa istorică principală. E limpede că femeile bogate din Antichitate erau educate și integrate culturii textuale, dar nu era deloc ceva obișnuit ca femeile în general să fie educate, cel puțin nu la nivelul unei școli de retorică din marile cetăți. Aceasta duce inevitabil la marea problemă a „invizibilității textuale" a femeilor (prin comparație cu bărbații, cel puțin) în analele societății greco-romane și mai ales în cele ale creștinismului din perioada veche. Se vorbește considerabil despre femei, dar mereu din punctul de vedere masculin. Reprezentările scenice ale literaturii grecești rezumă fidel această situație: personajele care prezintă perspectiva feminină utilizează cuvintele puse în gura lor de autori masculini pentru beneficiul exclusiv al unor spectatori masculini și sunt ele însele (după cum cerea legea) interpretate de actori masculini travestiți. În Biserica veche, femeile erau dezavantajate de această invizibilitate generală tipic grecească. Femeile se căsătoreau de tinere, în medie la cincisprezece ani, cu bărbați considerabil mai în vârstă, care se bucurau de o autoritate totală asupra lor atât în sens social, cât și financiar (*vezi* **văduve**). Hotărârea căsătoriei era luată de familie, iar nașterile, muncile domestice și lipsa unor medicamente mai avansate făceau ca rata mortalității să fie destul de ridicată. Era ceva obișnuit ca o femeie să fie socotită în vârstă la capătul a patruzeci de ani de viață. Neavând un rol deosebit în formarea tradiției textuale patristice (fără acces la ocuparea funcției de episcop sau preot) femeile au fost trecute cu vederea în istorie până în secolul XX, iar istoria Bisericii în epoca patristică a fost unilaterală și sever patriarhală. Jumătatea a doua a secolului XX a fost totuși martora unei înfloriri remarcabile a studiilor despre femei, inclusiv despre cele implicate în viața Bisericii timpurii. Prezența semnificativă a femeilor apostoli în cea mai veche perioadă a mișcării creștine a fost invocată

de mulți specialiști biblici de sex feminin. După câteva decenii de cercetare realizată de pricepute specialiste în teologia patristică și istoria Antichității târzii, care au excavat dincolo de stratul „tăcerii" surselor grecești, avem o imagine mai deplină asupra impactului pe care l-au avut femeile asupra creștinismului timpuriu, din perioada postbiblică până în zorii Evului Mediu. Ca urmare a acestei munci de pionierat, a devenit limpede că multe femei au îmbrățișat ascetismul ca o cale de emancipare și ca mijloc pentru noi oportunități de dezvoltare. Astăzi, calea fecioriei ar putea să ne pară restrictivă; totuși, eliberarea de căsătorie și capacitatea de a-și determina propria identitate financiară și socială (*vezi* ***avere***) a fost întreținută cu multă imaginație de importante ascete (multe dintre ele au fost învățători respectabili; *vezi* **Macrina**, **Melania**, **Olympia**, **Sinclitichia**). Elogierea de către Biserică a vieții fecioarelnice a oferit în felul acesta noi opțiuni de viață, dincolo de corvoada căsniciei. Autonomia, independența relativă din cercurile ascetice fac din secolul al IV-lea o importantă eră a emancipării femeilor creștine; totuși, în veacurile ulterioare are loc o erodare treptată a acestor drepturi, pentru că autoritățile episcopale vor aduce toate comunitățile ascetice sub controlul lor canonic. Încercarea specialiștilor de a reface chipul femeilor creștine din perioada timpurie se lovește de tot mai multe dificultăți, pe măsură ce se îndepărtează de bogata temă a rolului femeilor în ascetismul creștin, a slujirii bisericești ca diacon, profet sau văduvă, și se apropie de cea a poziției sociale generale, a vieții de familie și a rețelelor sociale creștine alcătuite de femei. Problemele perene sunt de fiecare dată insuficiența datelor arheologice și insuficiența textelor. Totuși, are loc o reînsuflețire a întregului domeniu al patristicii, care se deschide către cercetarea socială, religioasă și filosofică a Antichității târzii. Entuziasmul noii generații de specialiste în istoria creștinismului antic promite să aducă rezultate fructuoase în deceniile următoare.

---

V. Burrus, *Chastity as Autonomy* (Studies in Women and Religion 23; Lewiston, N.Y., 1987); A. Cameron și A. Kuhrt, ed., *Images of Women in Antiquity* (Detroit, 1983), mai ales cap. 11, 17 și 18; E. Castelli, „Virginity and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity", *Journal of Feminist Studies in Religion* 2 (1986), pp. 61-88; E.A. Clark, *Women in the Early Church* (Washington, Del., 1983); *idem*, *Ascetic Piety and Women's Faith* (Lewiston, N.Y., 1986); G. Clark, *Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles* (Oxford, 1993); G. Cloke, *This Female Man of God: Women and Spiritual Power in the Patristic Age 350-450* (Londra, 1995); S. Elm, *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity* (Oxford, 1994); V. Harrison, „The Feminine Man in Late Antique Ascetic Piety", *Union Seminary Quarterly Review* 48, 3-4 (1994), pp. 49-71; A. Kadel, *Matrology: A Bibliography of Writings by Christian Women from the*

*1st to 15th Centuries* (New York, 1982); R.S. Kramer, *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics: A Source-Book on Women's Religions in the Graeco-Roman World* (Philadelphia, 1988), P.J. Lang, *Ministers of Grace: Women in the Early Church* (Londra, 1989); J. Laporte, *The Role of Women in Early Christianity* (Lewiston, N.Y., 1982); V. Limberis, *Divine Heiress: The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople* (New York, 1994), J.A. McNamara, „Muffled Voices: The Lives of Consecrated Women in the Fourth Century", în J.A. Nichols și L.T. Shank, ed., *Medieval Religious Women: Distant Echoes* (Kalamazoo, Mich., 1984); P.S. Pantel, *From Ancient Goddesses to Christian Saints* (trad. A. Goldhammer; vol.1 of G. Duby și M. Perrot, ed., *A History of Women and Society in Greek and Roman Egypt: A Sourcebook* (Cambridge, 1998); R.R. Ruether, „Mysoginism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church", în R. Ruehter, ed., *Religion and Sexism: Images of Women in Jewish and Christian Traditions* (New York, 1996); D. M. Scholer, *Women in Early Christianity* (New York, 1993); L. Schottroff, *Lydia's Impatient Sisters: A Feminist Social History of Early Christianity* (trad. B. și M. Rumscheidt; Louisville, Ky., 1995); G.N. Stanton, *Women in the Earliest Churches* (Cambridge, 1988).

## Filioque

Cuvântul latin *filioque* înseamnă „și de la fiul" și se referă la acel articol adăugat în crezul adoptat la ***Sinodul II Ecumenic de la Constantinopol (381)***, de către Biserica Latină, la începutul Evului Mediu, articol care se referea la modul în care ***Duhul Sfânt*** al lui Dumnezeu purcede de la Tatăl. Crezul afirma inițial: „Și [credem] întru Duhul Sfânt, Domnul de viață dătătorul, Care de la Tatăl purcede, Care împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt este închinat și slăvit". *Filioque*, adăugat după cuvântul „Tatăl" făcea ca crezul să fie citit astfel: „Care purcede de la Tatăl și de la Fiul". Aceasta a fost cunoscută și sub numele de „dublă purcedere" a Duhului. Textul original al crezului a fost păzit cu strictețe de Biserica Răsăriteană, care vedea în adaosul latin o erezie ***trinitariană*** incipientă, sau cel puțin o intruziune nejustificată în afirmația dogmatică și declarația unui sinod ecumenic. Din momentul în care a apărut pentru prima dată ca element comun al teologiei latine, în principal din perioada carolingiană, a devenit o chestiune de controversă aprinsă între Bisericile Greacă și Latină și a rămas astfel până în ziua de azi, în ciuda mai multor încercări de a reconcilia formal divergența. Teologia răsăriteană despre purcederea unică a Duhului, formulată de ***Grigorie din Nazianz***, urma declarația dogmatică de la In. 15, 26: „Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede". Grigorie susținea că „purcederea" este *proprium*-ul Duhului, așa precum înfierea este caracteristică numai ***ipostasului*** Fiului. Fiul iese de la Tatăl prin modul nașterii, așa precum Duhul iese de la Tatăl prin modul purcederii. Atât Fiul, cât și Duhul vin din același Tată și au firea acelui Tată ca fire a lor proprie. Astfel,

există o singură fire a Dumnezeirii în dumnezeiasca Treime (nu alta decât firea divină a Tatălui) cu trei ipostase care o exprimă caracteristic: Tatăl Își exprimă propria fire în calitate de Cauză necauzată a Dumnezeirii (*Aitia*); Fiul exprimă firea Tatălui (acum a sa) în calitate de ipostas filial, iar Duhul o exprimă în calitate de ipostas purces. Izvorul unic, atât al Fiului, cât și al Duhului numai din Tatăl păstrează astfel conceptul creștin de Dumnezeire unică supremă. Pentru greci, asocierea Fiului cu cauzarea ipostasului divin al Duhului (un factor care nu este întotdeauna sau neapărat urmărit de mărturisirea latină a lui *filioque*) era o despărțire de însăși coerența dogmei Treimii și a fost considerată drept o chestiune foarte serioasă, o perspectivă care nu a fost împărtășită, în general, în Apus. Teologii latini erau conștienți că mulți dintre Părinții anteriori puseseră Duhul într-o relație foarte strânsă cu Fiul. ***Atanasie*** și alții l-au numit „Duhul Fiului" (Atanasie, *Către Serapion* 1, 24; 3, 1; ***Grigorie al Nyssei***, *Împotriva lui Eunomie* 1, 378; ***Vasile al Cezareei***, *Epistola* 38; ***Ioan Damaschinul***, *Despre credința ortodoxă* 1, 12). Prin aceasta, Părinții se refereau în general la misiunea Duhului în iconomia mântuitoare, în timp ce afirmația credală se referea la emanația ipostasurilor în viața eternă a Dumnezeirii. Chiar și așa, concepția despre Duhul Care purcede din Tatăl „prin Fiul" era cunoscută în Răsărit. A fost inclusă în declarația de credință trimisă de Tarasie, Patriarhul Constantinopolului, către ceilalți patriarhi răsăriteni în 784 (și aprobată de Ioan Damaschinul în *summa* sa teologică, *Despre credința ortodoxă*). Această afirmație a fost recunoscută implicit de cel de-al doilea ***Sinod de la Niceea (787)***, care a examinat-o. Din nou, contextul ar trebui înțeles aici drept misiunea soteriologică a Duhului în Biserică și lume. În 867, patriarhul ***Fotie*** a dat peste *filioque* în contextul unei dispute cu misionarii latini în Bulgaria. El a examinat doctrina și, la un sinod ținut la Constantinopol în 879-880, la care au fost prezenți delegați ai papei Ioan al VIII-lea, a condamnat această concepție. Fotie a compus o epistolă sinodală despre acest subiect (PG 102, 793-821), dar și un tratat special (*Mistagogia [Sfântului Duh]*), în care atacă învățăturile apusene. Însă conceptul dublei purcederi a Duhului era un element al speculației latine, provenind dintr-o perioadă mai timpurie. Apare pentru prima dată la ***Tertulian***, un arhitect important al gândirii sistematice latine despre ***Treime*** (*Împotriva lui Praxeas* 4, 1). ***Ilarie***, de asemenea, a susținut că Duhul este o expresie a unității trinitare sau o legătură, fiindcă „El primește de la amândoi, de la Tatăl și de la Fiul" (Ilarie, *Fragmente istorice* 2, 31; *cf.* și Victorinus, *Împotriva arienilor* 1, 13; și ***Ambrozie***, *Despre Duhul Sfânt* 1, 11, 120). În toate aceste cazuri, contextul imediat este cel al misiunii soteriologice

a Duhului, însă există în mod clar o interpretare speculativă a relațiilor imanente ale Treimii și această tendință a fost ulterior întărită de lucrarea monumentală a lui ***Augustin***, în cartea sa extrem de influentă, *Despre Treime*. El a clarificat aici că Tatăl este principalul izvor al Duhului însă, „prin darul Tatălui", Fiul, de asemenea, slujește ca izvor al purcederii Duhului, astfel încât există o „purcedere comună" a amândurora (*Despre Treime* 15, 26, 47). A fost doar o chestiune de timp până ce acești teologi influenți ai Bisericii latine au avut impact asupra liturghiei și declarațiilor publice de credință. Termenul *filioque* se întâlnește pentru prima dată în actele celui de-al treilea Sinod de la Toledo (589) și a fost apărat de Paulin din Aquileia la Sinodul de la Friuli (796). Papa Martin a fost cel care i-a alarmat primul pe răsăriteni, făcând referire la dogma dublei purcederi într-o epistolă sinodală către ***Constantinopol***, în 694. Clauza *filioque* a fost introdusă în crezul cântat de la Liturghie la curtea lui Carol cel Mare și, de acolo, în 807, monahii latini l-au introdus în practica lor liturgică la mănăstirea lor de pe Muntele Măslinilor. Patriarhul ***Ierusalimului***, alertat de monahii de la Sfântul Sava, a adresat imediat un protest papei Leon al III-lea în privința acestei practici, susținând că era o schimbare neautorizată a unei declarații sinodale, ce profesa o doctrină dubioasă. Teologii carolingieni, sub îndrumarea papei, au analizat chestiunea și au afirmat că grecii greșeau din punct de vedere teologic, iar declarațiile sinodale nu puteau fi schimbate doar în ceea ce privește cugetul ortodox, nu și în chestiuni ce țin de exactitatea cuvintelor. Papa a emis o decizie care apăra ortodoxia doctrinei *filioque* în timp ce, diplomatic, a renunțat la orice altă acuzație la adresa grecilor. A refuzat, de asemenea, să permită adăugarea clauzei în liturghia romană și a sfătuit Biserica francă și cea spaniolă să pună capăt practicii lor inovatoare. Curtea francă a continuat nestânjenită însă și pe la începutul secolului al XI-lea, *filioque* și-a croit în cele din urmă drum, de asemenea, și în practica liturgică romană. Au existat câteva tentative istorice de a rezolva controversa. Teologii greci de la Sinodul al doilea de la Lyon (1274) și Ferrara-Florența (1439) au fost de acord în privința ortodoxiei lui *filioque* (deși nu și cu legitimitatea adăugării sale la ***Crez***), dar în ambele cazuri, aceste sinoade au fost puternic dezaprobate ulterior de clerul și poporul grec [/ ortodox].

---

G.C. Berthold, „Maximus the Confessor and the Filioque Controversy", *SP* 18 (1985), pp. 113-118; J.P. Farrell, *St. Photios: The Mystagogy of the Holy Spirit* (Brookline, Mass., 1987); R. Haugh, *Photius and the Carolingians: The Trinitarian Controversy* (Belmont, Mass., 1975); J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds* (Londra, 1972), pp. 358-367; L. Vischer, *Spirit of God: Spirit of Christ:*

*Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy* (Londra, 1981).

### Filocalia

*Filocalia* este o colecție de pasaje selectate din ***Origen al Alexandriei***, concentrată în primul rând pe teoria lui exegetică și menită a fi un manual de instruire pentru propovăduitori. Ea a fost colaționată și publicată de ***Grigorie din Nazianz*** (care o menționează în a sa *Epistolă* 115) și ***Vasile al Cezareei***, pe când cei doi se gândeau la felul în care puteau combina în cariera lor separarea monahală cu slujirea ***Bisericii***, la puțin timp după ***hirotonia*** lui Grigorie, din 361, atunci când acesta a vizitat așezarea monahală a lui Vasile, aflată în Pont. Alegerea pasajelor era menită să reducă părțile speculative mai explicite din gândirea lui Origen și să arate în ce fel strălucitoarea lui ***exegeză*** putea sluji cauza niceeană (mulți ***arieni*** își revendicau și ei autoritatea lui Origen). Titlul înseamnă „iubire de frumusețe". Astăzi este adesea numită *Filocalia lui Origen*, ca să nu fie confundată cu mai populara *Filocalie* colaționată de Nicodim Aghioritul (călugăr din secolul al XVIII-lea). Această *Filocalie* mai târzie este o colecție majoră din texte ale scriitorilor monastici greci din secolul al IV-lea până în era bizantină și servește drept compendiu de scriitori ***patristici ascetici*** și mistici.

---

G. Lewis, *The Philocalia of Origen* (Edinburgh, 1911); J.A. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography* (New York, 2001), pp. 102-104; G. Palmer, P. Sherrard și K. Ware, trad., *The Philokalia: The Complete Text of. St. Nikodimos of the Holy Mountain, and St. Makarios of Corinth* (5 vol., Londra, 1979-1997).

### Filon din Alexandria
(cca 20 î.Hr. – 50 d.Hr.)

Filosof evreu și comentator biblic din ***Alexandria***, Filon a fost un contemporan puțin mai în vârstă al lui Iisus. El aparținea unei familii proeminente din Alexandria și a fost conducătorul unei delegații către împăratul Caligula (descrisă în tratatul său *Legatio ad Caium*), din partea comunității iudaice din cetate pentru a protesta împotriva violenței de care aveau parte. Primise cea mai rafinată educație elenistică din vremea sa, iar scrierile lui arată o adâncă preocupare de a pune în legătură teologia biblică a moștenirii sale iudaice cu preocupările și intuițiile metafizicii eleniste. Metafizica lui era un iudaism alexandrin puternic platonizat, care a avut un profund efect asupra perioadei formative a cugetării creștine, mai ales prin intermediul influenței aduse platoniștilor creștini din Alexandria (deși este de presupus că o moștenire comună anumitor scriitorii creștini au constituit-o și lucrările filosofice ale platonismului de mijloc). Abordarea sa alegorică a Torei repovestea, în mare măsură, vechile narațiuni biblice din punctul de vedere al unei

***teologii a Logosului*** cosmic. Pentru Filon, supremația lui Dumnezeu este mediată prin Înțelepciunea Sa divină, care conține toate „ideile" divine și este izvorul întregului cosmos. Cunoașterea Logosului în suflet era văzută ca principiul primordial al înțelegerii omenești și ca temelie a dorinței sufletului de a se întoarce la Dumnezeu. Revelația scripturistică (Legea iudaică) este modelul oricărui comportament etic care orientează corect ființa umană către ascensiunea divină. Ascultând de aceste prescripții, sufletul dobândește o „asemănare" cu Dumnezeu. Acest sistem masiv (în special prescripțiile de bază ale teologiei Logosului, forța care motivează abordarea alegorică a Bibliei) și perspectiva asupra mântuirii ca urcuș către comuniunea cu Dumnezeu (*vezi* ***îndumnezeirea***) au avut un efect hotărâtor asupra lui Origen din Alexandria, care i-a urmat schemele principale și i-a creștinat masiv ideile, fapt ce a avut un efect inestimabil asupra istoriei ulterioare. Filon i-a influențat mult și pe ***Clement din Alexandria***, ***Eusebiu al Cezareei***, ***Ieronim*** și mai ales literatura ascetică a lui ***Grigorie al Nyssei***, a cărui lucrare *Viața lui Moise* îi este deosebit de tributară.

---

R.M. Berchman, *From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition* (Chico, Calif., 1984); E.R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus* (New Haven, Conn., 1940); D. Winston, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria* (Cincinatti, 1985); H.A. Wolfson, *Philo* (2 vol.; Cambridge Mass., 1947).

## Filosofia, Biserica și

(*vezi* ***aristotelianism***, ***platonism***, ***pitagoreism***, ***stoicism***)

Încă din timpul Apostolului Pavel, care a făcut o apologie critică a credinței în Domnul Răstignit, înțeleasă ca ceva ce stă într-un contrast puternic cu „înțelepciunea acestei lumi" (I Cor. 1, 17-25; citând Is. 29, 14), a apărut la mai mulți scriitori creștini timpurii un *topos* comun, un motiv adesea repetat, potrivit căruia filosofia este incompatibilă cu credința. Această concluzie nu este identică nici cu ceea ce spusese Pavel și nici cu ceea ce intenționase să spună, de vreme ce chiar el s-a folosit de o mare cantitate de silogisme și de forme argumentative luate din vechile școli filosofice; însă este o idee reluată de multe ori în scriitorii ascetici mai târzii și care a rezistat de-a lungul unei mari părți a istoriei creștinismului, într-o formă sau alta, acolo unde filosofia și cultura sunt adesea grupate împreună și puse în opoziție cu ***kerygma***, aceasta din urmă fiind înțeleasă mai degrabă ca forță ce neagă lumea și transcende cultura, decât ca ferment izbăvitor înăuntrul matricii culturale omenești. De la începutul Bisericii, utilizarea categoriilor filosofice în scopul înțelegerii mesajului evanghelic a fost o parte importantă și centrală a

strategiei misionare creștine, dar a existat și o fricțiune considerabilă, mai ales în comunitățile primelor două veacuri, între cei care voiau să aibă o înțelegere predominant biblică și imagistică a creștinismului și cei ce doreau să aplice în chip substanțial (sau cel puțin organizat) metodele eleniste de raționare pentru a lămuri chestiunile teologice pe căi mai complexe decât cea a poeticii biblice. Primii care au declanșat criza legăturii formale a Bisericii cu filosofia sunt cei ce mai târziu vor fi cunoscuți sub numele de ***gnostici***. Aceștia erau învățători particulari, cu educație elenistică, provenind din Biserici precum cele ale ***Romei***, ***Alexandriei*** și ***Antiohiei***, iar prin multe dintre preocupările lor, păreau pentru membrii mai simpli că se desprind de datele biblice ca niște gimnaști de pe trambulină. În parte, explicația constă în aceea că multe școli filosofice din perioada Noului Testament erau extrem de eclectice ca stil și utilizau cosmologii cu bază mitologică (precum ***căderea*** eonilor spirituali din tărâmuri cerești) și metode interpretative ***alegorice*** pentru a explora aspecte ale teodiceei comune Bisericii și școlilor de înțelepciune antică. Alarma multor conducători din vechile comunități creștine față de acest stil de „filosofie" și exegeză este pe deplin evidentă în câteva epistole sobornicești (*cf.* II Pt. 1, 16) și la scriitori precum ***Clement Romanul*** și ***Ignatie***; ea va atinge un nivel critic la părinții antignostici din secolul al II-lea, precum ***Irineu***. Acesta va aplica avertismentul paulin împotriva „înțelepciunii lumești" tocmai filosofilor creștini ***gnostici***, pe care îi consideră „trădători" ai simplității credinței. Acest *topos*, potrivit căruia filosofia era socotită complexă și abilă din punct de vedere omenesc, în timp ce credința este simplă, castă și poartă marca autenticității, era ea însăși împrumutată din școlile retorico-filosofice din vremea respectivă și, de aceea, nu poate fi acceptată la valoarea ei nominală. Însă, până la sfârșitul celui de-al II-lea secol, acest aspect nici nu conta, de vreme ce majoritatea creștinilor erau din stratul de jos și aveau o educație precară, necunoscând de unde sunt luați acești *topoi* ai învățătorilor lor. Situația avea să se schimbe semnificativ în al III-lea secol, perioadă în care vedem cum mai mulți gânditori creștini elevați încearcă să ajungă la o mult mai complexă apreciere a filosofiei eleniste, în lumina revelației biblice. O figură dominantă printre aceștia a fost Clement din Alexandria, care, într-o trilogie de opere menite să ofere creștinilor un program de educație superioară (*Protrepticul*, *Pedagogul* și *Stromatele*), se plânge explicit de faptul că mulți creștini îi priveau pe profesorii de filosofie ca pe un soi de sperietori. El îi avea aici în minte pe „credincioșii simpli", în care voia să dezvolte o mai sofisticată înțelegere a credinței, dar cuvintele lui s-ar fi putut la fel de bine aplica și unor importanți gânditori patristici, atât dinainte,

cât și de după el, ca ***Tațian***, ***Ipolit*** sau ***Epifanie***, care au fost în permanență ostili oricărei idei de „filosofie". Clement își fixase sarcina de a arăta cum putea adevăratul creștin „gnostic", sau credinciosul iluminat, să discearnă exact cât anume din vechea înțelepciune era compatibil cu credința. El va pune bazele unui program care descria creștinismul ca o fiind el însuși o școală filosofică eclectică, ghidată în opțiunile ei cognitive privind înțelepciunea filosofică și morală de revelația dăruită ei. În *Protrepticul* său, Clement intenționează în mod vădit să-i atragă atenția „căutătorului înțelegător al adevărului" și să-i ofere credința creștină ca împlinire supremă a căutării lăuntrice și a aspirațiilor celor mai rafinate ale filosofiei. În prima jumătate a secolului al III-lea, Origen va așeza acest efort pe o bază mai sistematică, prin cartea lui *Despre principii*, menită să înfățișeze cum aborda creștinismul problemele majore tratate de vechile școli ale filosofiei. Câțiva importanți filosofi greci s-au convertit și au continuat să scrie acum în numele Bisericii; ***Iustin Martirul*** și ***Aristides*** sunt printre cei mai faimoși. Filosofii latini convertiți, precum ***Tertulian*** și ***Lactanțiu***, erau încă și mai viguroși în a susține că creștinismul nu este atât respingerea filosofiei, ci împlinirea ei. Tertulian (în ciuda descrierilor adesea ostile pe care le făcea filosofiei) argumenta, pe baza înțelepciunii ***stoice*** comune, că Dumnezeu a pus „semințe dumnezeiești" în lume în forma conștiinței spirituale omenești și a dat multă susținere afirmației că potențialul general pentru adevăr își arată roadele în creștinism. Întruparea rațiunii universale supreme (***Logosul***) reprezenta pentru el reconcilierea, sub forma creștinismului, a căutărilor filosofice și religioase. Lactanțiu, în *Instituțiile divine*, alcătuite în secolul al IV-lea, încerca să arate că în creștinism se reconciliau „căile" religioase și filosofice ale elenismului într-o religie care este în sine o adevărată filosofie: „Înțelepciunea se unește în chip desăvârșit cu religia", după cum spune el. Gânditorii creștini timpurii au folosit într-o măsură semnificativă stoicismul pentru a elabora o teorie morală rafinată, aristotelismul în procedeele de gândire și platonismul în cosmologie și antropologie. Ei și-au trasat cu încredere drumul prin diferite albii, afirmând și deplângând variate aspecte ale școlilor filosofice. Chiar și în atunci când școlile sunt frecventate intens, arareori se întâmplă ca creștinii să preia în întregime filosofia antică, deoarece concepțiile erau întotdeauna așezate sub privirea fermă a conștiinței biblice. Lactanțiu și-a exprimat simultan încrederea și suspiciunea la adresa lui Platon prin dictonul: „Nu L-a cunoscut propriu-zis pe Dumnezeu, ci a visat la El" (*Instituțiile divine* 5, 14, 13); era o atitudine comună, vădind marea încredere pe care o aveau teologii creștini în această perioadă. După secolul al IV-lea, pentru

scriitorii greci și latini era ceva obișnuit să descrie creștinismul ca „filosofia noastră" (*nostra philosophia*). Atitudinea generală a Bisericii față de filosofie în perioada patristică ar putea, de aceea, să pară adesea că operează un contrast forțat, pe de o parte, între revelația socotită un dar divin făcut Bisericii care în felul acesta deținea izvorul adevărului, iar, pe de alta, școlile filosofiei omenești care utilizau speculații fizice pentru a deduce vag lucruri parțial adevărate. În realitate, aici este mai mult o problemă de apologetică retorică ivită între creștinism și tradiția vechilor școli de înțelepciune, decât o descriere exactă a adevăratei relații dintre Biserica timpurie și filosofia antică. Este probabil adevărat că abia în Evul Mediu timpuriu Biserica începe să-și dea propriile sale sisteme filosofice (până în acel punct, ea fiind profund eclectică); totuși, în epoca patristică clasică, dezbaterea dintre credință și filosofie urma deja direcții clare și era cel mai adânc preocupată de chestiunea transmiterii mesajului evanghelic în lumea elenistică, folosind propria ei *media* culturală. În epoca patristică ulterioară, se deschidea o cale, deja vizibilă la ***Grigorie din Nazianz*** în secolul al IV-lea, ca și la Marius Victorinus și ***Augustin***, de a defini filosofia drept „credința în căutarea înțelegerii", iar această concepție despre filosofie ca „ajutor" al cercetării teologice va avea un efect formativ asupra relației Bisericii cu filosofia de-a lungul Evului Mediu.

---

A.H. Armstrong și R.A. Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy* (Londra, 1964); H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge Mass., 1964).

**Filostorgiu** (cca 368-439)

Ucenic al neoarianului ***Eunomie*** și istoric al Bisericii, Filostorgiu era capadocian prin naștere, însă și-a petrecut cea mai mare parte a vieții la ***Constantinopol***, unde a scris o operă de căpătâi, *Istoria bisericească*, acoperind perioada controversei ***ariene*** (300-430) dintr-o perspectivă ariană. Lucrarea a fost fragmentată și supraviețuiește într-o epitomă realizată în secolul al IX-lea de ***Fotie*** (care nu era prea interesat de acesta nici ca scriitor, nici ca teolog) și în *Martiriul lui Artemie*, un martir arian. Filostorgiu e un scriitor extrem de părtinitor, dar portretele arienilor de marcă din vremea sa au o valoare unică.

---

E. Walford, *The Ecclesiastical History of Sozomen, and also the Ecclesiastical History of Philostorgius as Epitomised by Photius* (Londra, 1855).

**Filoxen de Mabbug** (cca 440-523)

Filoxen a fost unul dintre conducătorii Bisericii ***monofizite siriace*** și, împreună cu ***Petru Fullo*** (care l-a numit episcop de Mabbug-Hierapolis, în 485) și ***Sever al Antiohiei***,

un susținător de seamă al instituirii ca normă în Biserică a ***hristologiei*** lui ***Chiril al Alexandriei***, ca replică la insistența calcedoniană pentru două firi distincte. Lucrările lui au supraviețuit în siriacă, dar așteaptă încă o ediție completă în limba engleză, care i-ar putea demonstra pe deplin importanța sa ca teolog. A scris pe larg despre spiritualitatea ascetică (*Treisprezece cuvântări despre viața creștină*), despre hristologie și exegeză.

---

R.C. Chesnut, *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabburg, and Jacob of Serug* (Oxford Theological Monographs; Oxford, 1976), pp. 57-112; D.J. Fox, *The Matthew-Luke Commentary of Philoxenus: Text, Translation, and Critical Analysis* (Missoula, Mont., 1979); A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog: sa vie, ses écrits, sa théologie* (Louvain, Belgia, 1963); G. Lardreau, *Discours philosophique et discours spirituel: autour de la philosophie spirituelle de Philoxène de Mabboug* (Paris, 1985); E.A. Wallis Budge, *The discourses of Philoxenus, Bishop of Mabbogh, A.D. 485-519* (editat după manuscrisele siriace din sec. VI și VII din Muzeul Britanic, cu o traducere în Limba engleză)(Londra, 1984).

**Fire** [/ Natură]

Termenul modern semnifică în general două chestiuni în limbajul teologic: [a] mediul natural sau mai simplu, „lumea", înțeleasă ca creație a lui Dumnezeu și [b] condiția de creatură sau, cu alte cuvinte, „firea omenească". În gândirea patristică, chestiunea este abordată în întregime din perspectiva puterii divine a creatorului. Conceptul de fire ca creație este acoperit de termenul „lume" (*kosmos*). Mare parte dintre argumentele biblice care stau la baza conceptului de „lume" transmit sensul de manifestare majoră a puterii și stăpânirii Dumnezeului creator, Care continuă să îndrume realitățile ordinii lumești pe care a făcut-o (Ps. 21, 1; 50, 1; 90, 2). În Noul Testament, cuvântul semnifică forțele din lume care sunt încă ostile stăpânirii lui Dumnezeu. Acesta este motivul pentru care în a patra Evanghelie, de exemplu, „lumea" apare de obicei într-un mod peiorativ, ca ceva care se opune lui Dumnezeu (In 17, 14, 25; 14, 17; 15, 18), sau în cel mai bun caz, ceva care are nevoie în mod pasiv de mântuirea lui Dumnezeu (In 1, 29; 3, 16; 6, 51; 12, 47), ceva care poate fi încă perceptibil în contrastul creștin dintre Împărăția lui Dumnezeu și atitudinile seculare ale celor care nu sunt dedicați Împărăției. „Secular" (*saecularis*), în acest sens, este echivalentul latin exact al grecescului *kosmos*, însemnând tot ceea ce aparținea „secolului prezent", spre deosebire de „secolul ce va veni". În literatura patristică, conflictele cu ***gnosticii*** din secolele II și III care, în general, considerau lumea ca fiind un fenomen profund negativ, au liniștit maniera apocaliptică timpurie de a trasa un contrast între Dumnezeu și lume și a pus bazele pentru o abordare teologică mult mai pozitivă. ***Irineu*** a

fost unul dintre primii teologi importanți care au afirmat frumusețea creației ca manifestare a harului și slavei lui Dumnezeu. ***Origen*** a descris facerea lumii de către Dumnezeu ca pe un gest terapeutic, lumea fiind un teren de instrucție pentru sufletele căzute. Deși încă influențat de multe tendințe gnosticizante, Origen a fost extrem de influent pentru modul în care a insistat pentru moștenirea biblică deplină a creștinilor, înțelegând lumea ca pe un loc al frumuseții și revelației divine. ***Apologeții*** din secolul al II-lea și al III-lea au preluat mult din literatura religioasă stoică și au încreștinat argumentul acestora că lumea era sala de clasă a activității lui Dumnezeu, o lecție clară de înțelepciune pentru cei care puteau să o înțeleagă. ***Atanasie al Alexandriei*** a stabilit tonul pentru mare parte din gândirea patristică ulterioară în lucrarea sa timpurie *Contra gentes*. Aici lumea devine un punct de plecare apologetic pentru nenumărate cazuri de lucrare a providenței divine, însă este considerată, de asemenea, ca fiind integral restaurată de întruparea în ea a Cuvântului lui Dumnezeu. ***Vasile*** a oferit unul dintre cele mai bune exemple al acestui gen de teologhisire, inspirându-se din viața de zi cu zi pentru a explica filantropia lui Dumnezeu, Cel ce a creat lumea, în ale sale *Predici la Hexaemeron* (relatarea din Facerea despre crearea lumii în șase zile) pe care le-a ținut muncitorilor din eparhia sa, trasând într-un limbaj simplu, dar elegant, conexiunile pe ei care le cunoșteau din propriile ateliere de lucru, dintre planul [zidirii] lumii și mintea Proiectantului. Din această cauză, în gândirea patristică greacă referitoare la lumea creată a supraviețuit o componentă profund optimistă. Atanasie a descris astfel căderea în tratatul său *De incarnatione*: sufletul omenesc, care era inițial precum o „oglindă", a fost corodat și înnegrit atât de mult, încât oamenii nu au mai putut să-L vadă pe Dumnezeu în lume sau în viețile lor. În concepția sa, tratamentul era curățirea chipului (prin ***botez***, pocăință și ***rugăciune***) pentru ca să funcționeze din nou așa cum fusese inițial orânduit să o facă. Grecii nu au favorizat niciodată acea nuanță de pesimism care a însoțit pașii gândirii creștine latine care a culminat cu concepția severă a lui ***Augustin***, specifică spațiului creștin ***nord-african***, despre deplina corupere a lumii și firii omenești după cădere, o corupere atât de mare, încât numai harul suprafiresc putea repara stricăciunea extinsă la nivel structural. Tradiția patristică greacă nu a acceptat niciodată deplin teoria augustiniană despre har și, prin urmare, s-a opus implicațiilor unui sistem care introducea o diviziune radicală între fire și suprafire. În gândirea patristică greacă, tot ceea ce ținea de fire era o taină binecuvântată de Dumnezeu, chiar dacă era vorba de o fire căzută, de una în care simbioza prezenței divine în forma materială era frecvent și

luminos manifestată (în modul cel mai sublim și arhetipal în ***Întruparea*** lui Dumnezeu Însuși ca om).

Celălalt izvor primordial al termenului „fire" în gândirea creștină era precum o referință la „firile limitative" care constituie întregul *kosmos*. Cugetarea asupra firii specifice (*ousia, natura*) ființei umane a pornit de la ideea de delimitare. O fire, în acest sens, era „limita ființei" atribuită unei creaturi ca parte a destinului său fundamental în cadrul creației. Gândirea patristică despre *ousia* umană s-a axat în mare pe problema umană a unei firi sintetice care conținea atât de multe tendințe diferite: un suflet nemuritor, un trup material și un spirit care aspira către transcendent. Compozitul (*to syntheton*) uman a fost abordat de majoritatea scriitorilor patristici în termeni pedagogici. Omul a trebuit să învețe să se reorienteze înapoi la Dumnezeu prin subordonarea elementelor mai mici ale sintezei față de călăuzirea elementelor superioare. O astfel de sarcină dificilă și de durată a fost socotită drept asceza necesară pentru o viață omenească autentică. Firea lui Dumnezeu era socotită ca fiind fundamental de neconceput. În timp ce toate celelalte firi create erau ontologii delimitatoare (firile trasau astfel o limită în jurul ființei), firea lui Dumnezeu era nelimitată și, prin urmare, nu se potrivea în cadrul termenilor convenționali care descriau firile drept seturi de atribute. ***Grigorie din Nazianz*** în ale sale *Cuvântări teologice* (*Orat*. 27-31) descrie elocvent cât de mult transcende „firea" cosmică obișnuită mintea omenească și cum, cu atât mai mult, o face mintea lui Dumnezeu. Drept urmare a acestor linii de reflecție, începând cu secolul al III-lea, atunci când hristologia și relația sa cu teologia trinitară au devenit subiectul dezbaterilor polemice, gândirea patristică a socotit strânsa juxtapunere a ideilor de fire umană și fire divină ca fiind deosebit de problematică. În hristologie, ideea de persoană și fire au dominat scena. Gândirea latină a tins să abordeze problema firii în acest context ca fiind „un set de atribute pe care le deține o persoană", însă echilibrul s-a dovedit precar atunci când s-a pus problema cum persoana divină a lui Hristos putea poseda simultan două firi absolute și distincte. Hristologia greacă a preferat să renunțe la ideea statică de „posedare a firilor" în favoarea conceptului de sinergie a firilor: dinamica „alăturare într-o unire" pe care Hristos a simbolizat-o și realizat-o. Deși o formulă comună (o persoană în două firi) a fost convenită la ***Sinodul de la Calcedon***, a rămas totuși o linie avariată între concepțiile hristologice mai largi ale Bisericilor Latină și Greacă, mai exact din cauza abordărilor mai fixe sau mai fluide ale „firii" active în tradițiile respective.

D.S. Wallace-Hadrill, *The Greek Patristic View of Nature* (New York, 1968); H.A. Wolfson, *The Philosophy*

*of the Church Fathers* (Londra, 1976), pp. 364-493.

**Flavian al Constantinopolului** (m. 449)

Flavian a fost un arhiepiscop al capitalei răsăritene care a încercat să reconcilieze tradițiile ***hristologice*** romană și siriacă cu teologia lui ***Chiril al Alexandriei***, așa cum a fost ea formulată la ***Sinodul de la Efes I*** din 431. Succesorul lui Chiril, ***Dioscor***, s-a folosit de ocazia procesului organizat de Flavian lui ***Eutihie*** pentru a cere împăratului convocarea unui sinod major (***Sinodul de la Efes II [449]***), la care chiar Flavian a fost depus. Dioscor s-a purtat atât de rău cu Flavian încât acesta a murit, iar scandalul a inaugurat o schimbare majoră de politică, schimbare care a dus la convocarea ***Sinodului de la Calcedon***.

H. Chadwick, „The exile and death of Flavian of Constantinople: A prologue to the Council of Chalcedon", *JTS* n.s. 6 (1955), pp. 17-34; R.V. Sellers, *The Council of Chalcedon* (Londra, 1953).

**Fortunatus** *vezi* **Venantius Fortunatus**

**Fotinianism**

Fotinianismul este o poziție teologică numită după Fotin, episcop de Sirmium (m. în jurul lui 376), care a fost depus pentru concepțiile sale asupra ***persoanei*** lui Hristos la sinodul de la Sirmium, din 351 (***Socrate***, *Istoria bisericească* 2,18, 29-30; Sozomen, *Istoria bisericească* 4, 6; ***Epifanie al Salaminei***, *Panarion* 71). Fotin a fost un retor erudit, elev al lui ***Marcelus de Ancira***. Deși accepta nașterea din fecioară a lui Iisus și relatările minunilor, respingea învățăturile unei ***teologii*** a ***Logosului*** (pentru el, Logosul era doar un alt termen pentru Tatăl) și susținea ideea că Iisus a fost un om inspirat de Dumnezeu care, prin viața lui omenească, a însemnat o revelație deosebit de luminoasă a prezenței lui Dumnezeu. După depunerea și exilarea lui, s-a poruncit să-i fie distruse operele și, de aceea, este dificil să știm exact care era învățătura sa. Scriitorii patristici mai târzii utilizau numele lui pentru a eticheta drept „fotinianism" orice concepție care sugera că Iisus nu este Dumnezeu, ci doar un om binecuvântat sau privilegiat de Dumnezeu. În felul acesta, fotinianismul ar putea corespunde conceptului modern de hristologie „profetică". Scriitorii patristici îl pun retrospectiv în legătură cu teologul ***monarhian*** mai timpuriu, ***Sabelie***, și fac adesea din fotinianism un sinonim al „psilantropismului" (din grecescul *psilos anthropos*) ori a ***hristologiei*** „celui doar om". A fost condamnat explicit din nou la ***Sinodul de la Constantinopol I*** (381) și apoi încă odată, prin decret imperial, de Teodosie al II-lea, în 428.

G. Bardy „Photine", (*DTC* 12, pt. 2; Paris, 1935), col. 1532-36; R.P.C.

Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh, 1988), pp. 235-238; D. Petavius, *De Photino Haeretico eiusque Damnatione* (Paris, 1936); M. Simonetti, „Studi sull'Arianesimo", *Verba Seniorum* n.s. 5 (1965), pp. 135-59.

**Fotin** [/ Photinus] *vezi* **Fotinianism**

**Fotie** [/ Photius] (cca 810-895)

Aristocrat și bibliofil din ***Constantinopol***, Sfântul Fotie a ajuns, în secolul al IX-lea, unul dintre cei mai importanți patriarhi ai capitalei. Împăratul Mihail al III-lea l-a depus pe patriarhul Ignatie în 858 și a cerut ca diplomatul Fotie să îl înlocuiască, deși era încă un mirean. Însă papa Nicolae I l-a sprijinit pe Ignatie ca patriarh legitim, folosindu-se de prilej pentru a susține cu tărie pretenția supremației papale. Schisma care a rezultat a fost exacerbată de disputa dacă nou întemeiata Biserică bulgară trebuia să fie subordonată jurisdicției bisericești romane ori celei constantinopolitane. Fotie s-a opus cu tărie misionarilor romani din Bulgaria și a început să strângă argumentele care îndreptățeau Răsăritul ortodox, ceea ce, din punct de vedere istoric, va naște cultura întregii lumii ortodoxe slave. În timpul sinodului de la ***Constantinopol*** din 867, argumentele lui Fotie împotriva supremației papale și a caracterului netradițional al prezenței lui ***Filioque*** în teologia trinitară latină vor duce în Bizanț la condamnarea papei. Alienarea definitivă a Bisericilor bizantină și romană a fost adesea plasată în 1054, însă lucrarea lui Fotie marca prima ocazie semnificativă (existaseră anterior mai multe divizări și vor mai fi și altele după aceea) când Biserica Răsăriteană și cea Apuseană se separau oficial și instinctiv pe teme teologice semnificative, mai ales că răsăritenii erau de părere că autoritatea papală a schimbat modelul străvechi al lumii creștine (*vezi* ***papalitate***). Mai târziu, în 867, împăratul Vasile ia tronul (omorându-l pe Mihail), iar Ignatie este restabilit ca patriarh. Ignatie profită de ocazie și îl anatemizează pe Fotie la Sinodul de la Constantinopol din 869-870. Cu toate acestea, relațiile cu Roma nu s-au îmbunătățit, de vreme ce Ignatie a numit episcopi pentru administrarea Bisericii bulgare. În 877, după moartea lui Ignatie, Fotie este redesemnat patriarh, iar în 879, se ajunge la o reconciliere cu Roma. În 886, când pe tron a urcat împăratul Leon al VI-lea, Fotie va renunța la demnitatea lui și se va retrage în viața monahală. De-a lungul vieții sale, Fotie a fost un iubitor de lectură, iar la Constantinopol, a prezidat un cerc de prieteni intelectuali care citeau și recenzau literatura, din Antichitate până în vremea lor. Accesul lui la marile biblioteci ale capitalei era fără egal. Rezultatele cercului său de lectură au fost publicate de Fotie în cea mai faimoasă lucrare a sa: *O mie de cărți* (*Myrobiblion* – cunoscută de asemenea și sub denumirea

*Bibliotheca*). Este un compendiu de recenzii adnotate (adesea însoțite de extrase) a mai multe sute de lucrări, dintre care multe cunoscute de istorici doar prin intermediul comentariilor lui Fotie. Lucrarea este, de aceea, de o importanță istorică inestimabilă. Tratatul său *Despre Sfântul Duh [Mistagogia Sfântului Duh, n.ed.]* a devenit o operă fundamentală pentru teologia ortodoxă răsăriteană ulterioară, determinând lumea bizantină să se concentreze pe motivele pentru care era suspectat catolicismul latin, deopotrivă în ceea ce privește organizarea ecleziastică și învățătura despre Dumnezeu.

---

F. Dvornik, *The Photian Schism: History and Legend* (Cambridge, 1948), P.J.H. Freese, trad., *The Library of Photius (1-165)* (vol. 1; Londra, 1920); W.T. Treadgold, *The Nature of the Bibliotheca of Photius* (Dumbarton Oaks Studies 18; Washington D.C., 1980); D.S. White, *Patriarch Photius of Constantinople* (Brookline, Mass., 1981).

**Frații Lungi** (fl. 400)

Călugării egipteni Dioscor (episcop de Hermopolis), Amonie, Eusebiu și Eutimie au fost cunoscuți sub numele comun de Frații Lungi datorită fie înălțimii, fie staturii impozante ca teologi intelectuali de tradiție origenistă (puternic influențați de ***Evagrie Ponticul***, a cărui recentă moarte a încurajat probabil autoritățile să acționeze împotriva școlii sale). Au ajuns în conflict cu ***Teofil***, episcopul dominator al ***Alexandriei***, care i-a condamnat în 401, aprinzând scânteia unui conflict de durată printre comunitățile monastice răsăritene (atât pe teme teologice, cât și pe cea a controlului episcopal asupra călugărilor), conflict cunoscut sub numele de „criză origenistă". Aceștia au făcut o plângere la curtea canonică a lui ***Ioan Hrisostom*** din ***Constantinopol***, pe care Teofil nu îl putea suferi, deoarece Biserica lui nu consimțise niciodată pe deplin la canoanele ***Sinodului de la Constantinopol I*** (381), care dădeau Constantinopolului întâietate asupra Alexandriei. Teofil a făcut din apelul Fraților Lungi prilejul constituirii unei largi delegații către capitală, din care făcea parte el, nepotul său, ***Chiril al Alexandriei***, precum și numeroși episcopi sufragani, unde a orchestrat depunerea lui Ioan la infamul Sinod de la Stejar (Calcedon), din 403.

---

C.D. Hartranft, trad., Sozomen: *The Ecclesiastical History* (NPNF seria a 2-a; New York, 1890).

**Fulgențiu de Ruspe** [/ Fulgentius] (467-532)

Episcop și teolog ***nord-african*** care provenea dintr-o familie înstărită; a primit o educație aleasă în greacă și latină (devenind un cărturar bilingv, lucru neobișnuit pentru acea vreme). La început, el a administrat proprietățile mamei sale văduve, dar apoi a decis, în ciuda opoziției înverșunate a familiei,

să devină monah. Pe atunci, administrația vandală din Nordul Africii sprijinea activ ***arianismul***, iar Fulgențiu a devenit cunoscut ca un niceean fervent și a trebuit să rătăcească mult timp pentru a evita arestarea. Odată, a fost bătut foarte grav de un preot arian pentru a-l determina să mărturisească erezia sa. A devenit preot și apoi episcop al orașului Ruspe (Byzacena), în 507. Regele arian Thrasamund l-a exilat, împreună cu restul ***clerului catholic***, în Sardinia. Când Fulgențiu a fost recunoscut drept conducătorul grupului, Thrasamund l-a rechemat pentru o dezbatere teologică publică în Africa, însă, în curând, l-a exilat din nou fiindcă îi încuraja în mod energic pe dizidenții ***niceeni***. Fulgențiu s-a întors în Africa după moartea lui Thrasamund, din 523, și și-a reluat slujirea de episcop. Fulgențiu s-a bucurat de un statut strălucit în Biserica timpului său, atât ca teolog, cât și ca mărturisitor pentru credință. Monahii sciți cunoscuți sub numele de teopashiți i-au cerut ajutorul și, astfel, a intrat într-o serie de dezbateri hristologice care au marcat perioada de după ***Sinodul de la Calcedon***. Hristologia sa este o apărare chibzuită a unității subiectului în Hristos dar, de asemenea, și a validității limbajului celor două firi a *Tomosului lui Leon*. El consideră că Biserica Latină ocupă o poziție de mijloc, echilibrată, între nestorianism și monofizitism. De asemenea, a scris în apărarea teologiei lui ***Augustin*** despre ***har***, împotriva lucrării lui Faustus de Riez, care o atacase. Fulgențiu era ferm convins de justețea concepției lui ***Augustin*** despre stricăciunea voinței omenești și chiar poate că a și transmis un sentiment mai adânc al pesimismului augustinian în Africa de Nord romană. De asemenea, el a reînsuflețit credința lui ***Augustin*** în predestinare drept soluție la problema harului și mântuirii. Scrierile sale ***trinitariene*** reprezintă o formă moderată a intuițiilor augustiniene, însă au o prospețime care provine din modul în care lucrarea sa apologetică din această zonă a fost stimulată de întâlnirea neprevăzută și aprigă cu o formă târzie de arianism.

---

J.A. McGuckin, „The Theopaschite Confession (Text and Historical Context): A Study in the Cyrilline Reinterpretation of Chalcedon", *JEH* 35, 2 (1984), pp. 239-255; W.G. Rusch, *The Later Latin Fathers* (Londra, 1977); Stevens, „The Circle of Bishop Fulgentius", *Traditio* 38 (1982), pp. 327-341.

## G

**Ghelasie I** [/ Gelasius] (sfârșitul secolului al V-lea)

Ghelasie a fost episcop al Romei între anii 492 și 496 și, în timpul schismei acachiene care a apărut între ***Roma*** și ***Constantinopol*** în privința declarației *Henoticon* a împăratului Zeno (o încercare de a rezolva criza ***monofizită*** în Răsărit prin micșorarea importanței ***Sinodului de la Calcedon*** [451]), a elaborat o puternică apărare a primatului papal (*vezi* ***papalitate***), care avea să influențeze Bisericile apusene pentru multe secole ulterioare. Este primul care a susținut teoria celor „două săbii" care va deveni parte a teoriei medievale papale: Hristos a vrut să spună (prin simbolul celor două săbii menționat în relatarea din Grădina Ghetsimani) că împăratul are o sabie pentru a guverna doar lumea seculară, dar papa exercită singur sarcina purtării sabiei spirituale, care reprezintă toate aspectele ce au legătură cu Biserica și exprimarea credinței creștine. Ghelasie a fost primul papă care a schimbat titlul tradițional al episcopilor romani din Vicar al Sfântului Petru în Vicar al lui Hristos, ca parte, de asemenea, a politicii sale de sporire a semnificației oficiului papal. Politica sa domestică a fost marcată de interzicerea ultimului festival păgân din Roma (*Lupercalia*) și de suprimarea ***maniheilor*** și ***pelagienilor*** care mai supraviețuiau în Italia. Importantele texte liturgice și canonice care îi sunt atribuite tradițional nu îi aparțin (*Liturghierul ghelasian* sau *Canoanele ghelasiene*).

---

J. Taylor, „The Early papacy at Work: Gelasius I (492-496)", *JRH* 8 (1974-1975), pp. 317-332; A.K. Ziegler, „Pope Gelasius I and His Teaching on the Relation of Church and State", *CHR* 27 (1942), pp. 412-437.

**Gnosticism**

Termenul derivă din cuvântul grecesc pentru cunoaștere (*gnosis*), cu sensul de cunoaștere secretă a adevărului spiritual. Probabil are aceeași semnificație cu cea pe care cuvântul religios generic „iluminare" o are în zilele noastre. Termenul „gnosticism" este folosit pentru a descrie un curent amplu al religiozității elenistice târzii, care îmbrățișează o largă varietate de mișcări și secte diferite. În ultimul secol, originile mișcării gnostice au fost mult studiate, iar rădăcinile sale precreștine sunt acum, în general, recunoscute. Apare în religia iraniană și în anumite fracțiuni ale ***iudaismului*** elenistic ***apocaliptic*** (și în alte forme ale acestuia). Însă a fost prețuit, de asemenea, de multe școli filosofice elenistice care, cu câteva secole mai înainte de apariția creștinismului, adoptaseră o puternică tendință „nelumească", cu dorința de a teoretiza despre blocarea principiului spiritual într-un cosmos material ostil și de a lua în considerare zborul sufletului către tărâmurile libertății spirituale transcendente. Prin urmare, un factor comun în toate

sistemele gnostice îl reprezintă o profundă suspiciune față de materie, o concepție dihotomică despre materie și spirit și astfel, o tendință către dualitate morală și religioasă care urmează acesteia (un Dumnezeu bun și un Dumnezeu rău sau creator al unei lumi rele; binele este un spirit pur; răul este carnea și necunoașterea). Lumea elenismului, cu două secole înainte și după apariția Bisericii primare, a fost o cultură ideală pentru transmiterea rapidă și întrepătrunderea mutuală a unei asemenea legături de idei și, astfel, nu este surprinzător că chiar și după atât de mulți ani de studiu profund al mișcărilor gnostice (ajutat și de redescoperirea, la mijlocul secolului al XX-lea, a colecției de literatură gnostică creștină de la Nag Hammadi), nu există încă un consens comun asupra gnosticismului ca întreg și nici măcar în privința stabilirii faptului dacă termenul generic [de „gnosticism"] mai este cumva de ajutor. ***Maniheismul***, de exemplu, este probabil cea mai de succes formă a gnosticismului în formă creștină, deși este îndoielnic dacă poate fi cu ușurință clasificat ca creștin sau ca gnostic. Gnosticismul creștin, în sensul de grupuri care pretindeau că reprezintă înțelesul „tainic" adevărat al Evangheliei, nu este mai simplu de determinat, vorbind din punct de vedere istoric. O problemă ar fi că feluriții învățători creștini și-au dovedit propria lor perspicacitate [înțelegere] și intuiție a gnozei prin înălțarea propriilor revelații secrete la rangul de învățături dogmatice (sau cel puțin de poezie mitologică). Astfel, conceptul de școală dedicată transmiterii intacte a gândurilor unui stăpân anterior, de-a lungul unor generații succesive, nu a fost deosebit de prețuit. Din acest motiv, printre altele, episcopii creștini ai Bisericii primare (precum ***Irineu***) au găsit sistemul gnostic de învățături atât de alarmant, datorită capacității sale de a „pierde" tradiția autentică a lui Iisus într-o perioadă de timp foarte scurtă. Prin folosirea ***alegorizării*** exagerat de spiritualizante a textelor (înainte ca trupul larg al Bisericii să considere că este potrivită adoptarea unei astfel de tehnici), gnosticii creștini au putut să-L reprezinte pe Iisus în chip de mântuitor în cadrul concepțiilor lor despre ***căderea*** cosmică și ascensiunea spirituală. Detaliile fizice concrete ale învățăturii lui Iisus despre Tora sau problema Pătimirilor Sale pe cruce și ***Învierea*** Sa trupească își găseau rar locul în sistemele gnostice (multe dintre acestea fiind fundamental dochetiste), însă majoritatea teologilor creștini antignostici (în special Irineu, *Adversus haereses*; ***Ipolit***, *Respingerea tuturor ereziilor* și ***Tertulian***, *Prescripția împotriva ereticilor; Împotriva lui Marcion*) au putut să îi denunțe pe baza lipsei lor de respect față de „tradiția ***apostolică***" și a refuzului lor de a recunoaște centralitatea morții lui Iisus în sistemul răscumpărător creștin. Aceste două chestiuni, alături de criticile constant reluate la adresa dualismului lor cosmologic și teologic și a

predispoziției lor pentru dizolvarea istoriei în mit, au creat o țintă convingătoare împotriva căreia teologii antignostici își puteau îndrepta eforturile. Astfel, în ceea ce îi privește pe ereziologii creștini, gnosticismul a fost probabil mult mai limpezit și mai definit decât era în realitățile istoriei. Gnosticismul creștin pare să fi înflorit începând cu ultima parte a primului secol, până la sfârșitul secolului al III-lea. A devenit și mai puternic atunci când a fost susținut de retori în mediul orașelor mari, unde cetățenii puteau plăti pentru ore private. Exponenții săi cei mai de seamă au fost ***Valentin***, Ptolemeu, ***Vasilide*** [/ Basilides] și ***Heracleon***. Printr-o varietate de mijloace, teologii patristici din primele două secole s-au opus cu putere învățătorilor gnostici creștini și în acest proces s-a dezvoltat structura catolicității primare. Programul lor antignostic includea dezvoltarea unui principiu solid al tradiției apostolice; organizarea rolului și a funcției episcopatului comunitar în locul și împotriva filosofului-religios privat; plasarea istoriei și Pătimirilor lui Iisus în centrul teologiei, ca elemente ce trebuiau să fie transmise intact din generație în generație și folosirea unor astfel de tehnici precum formulele credale pentru a făuri o formă clară și netehnică a credinței creștine comune (*vezi* ***crezuri***). Gnosticismul a fost unul dintre cei mai importanți factori care au ajutat ca Biserica primelor două secole să-și articuleze caracterul și valoarea în calitate de mișcare religioasă independentă.

---

J. Behr, *The Way to Nicaea: The Formation of Christian Theology* (vol. 1; New York, 2001); H. Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston, 1963); B. Layton, *The Gnostic Scriptures* (Garden City, N.Y., 1987); P. Perkins, *The Gnostic Dialogue: The Early Church and the Crisis of Gnosticism* (New York, 1980); K. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism* (San Francisco, 1983).

**Grigorie cel Mare**
[/ Grigorie Dialogul] (cca 540-604)

Episcop important al ***Romei***, administrator politic și teolog, Sfântul Grigorie s-a născut într-o familie creștină aristocrată romană, într-o perioadă în care soarta Italiei și a străvechii cetăți era în declin din cauza războaielor de recucerire ale lui ***Iustinian*** și a raidurilor de mai târziu (începând cu anul 586) ale jefuitorilor longobarzi. Tatăl său era senator și, în 573, Grigorie însuși a devenit prefect al Romei (cea mai înaltă funcție civilă). Curând după aceasta, și-a anunțat retragerea din viața publică și și-a dăruit întinsele sale proprietăți din Roma și Sicilia cauzei ***ascetismului*** creștin. Spațioasa sa vilă de pe Colina Caelian, lângă Colosseum, a devenit Mănăstirea Sfântului Andrei (există și în zilele noastre), unde a dus o viață de studiu și ***rugăciune*** alături de ceilalți viețuitori. În curând, Papa Pelagius al II-lea i-a poruncit să îmbrățișeze slujirea liturgică și

l-a hirotonit diacon. A fost trimis ca reprezentant papal (*apocrisiarius*) la ***Constantinopol***, unde a trăit între 579 și 586, implicându-se în disputa cu Patriarhul ***Eutihie***. În această perioadă, a început lucrul la una dintre cele mai importante lucrări ale sale, *Magna Moralia la Iov*, menită a fi un comentariu ascetic al textului lui Iov pentru folosul monahilor săi. După ce și-a reluat îndatoririle sale de secretar papal la Roma, Grigorie a condus Biserica în timpul ciumei din 590 și, la moartea lui Pelagius, petrecută în același an, a fost ales papă (împotriva voinței sale), primind numele de ***Grigorie I***. A angrenat orașul în ample procesiuni de pocăință, pentru a cere mila lui Dumnezeu. Relatări ulterioare vorbesc despre o viziune în care un înger își întinde sabia deasupra mausoleului lui Hadrian (Castelul San Angelo); statuia acestuia a devenit astăzi un semn distinctiv al Romei. Grigorie a inițiat o administrare foarte eficientă a Romei, un sfârșit simbolic al lungului declin al Bisericii romane. A monasticizat profund administrația romană, în ciuda protestelor clerului, începând astfel – între aceste coordonate – o lungă tradiție ce va marca creștinismul catolic apusean pentru totdeauna. Faptul că a condus cu succes Roma și provincia a făcut ca păstorirea sa să devină aproape o paradigmă despre modul în care se va putea dezvolta oficiul papal în viitor. Grigorie, înțelegând inutilitatea administrației bizantine locale de la Ravenna, a negociat separat pacea cu invadatorii longobarzi. Multe reforme ulterioare (precum modificările liturgice care au ajuns să fie cunoscute sub numele de ritul gregorian) i-au fost atribuite retrospectiv. Scrierile sale despre chestiuni teologice au fost în primul rând pastorale, biblice și ***hagiografice***. Întinsele sale exegeze biblice și comentarii teologice reprezintă o formă moderată și simplificată de augustinianism, iar Grigorie s-a străduit mai mult decât oricine altcineva (poate cu excepția lui ***Prosper al Aquitaniei***) să extindă influența lui ***Augustin*** asupra întregii Biserici Apusene, oferind o preeminență teologică doctrinei despre ***har*** și adăugând propria concepție despre curățirea purgatorială, o concepție care, în cele din urmă, a evoluat într-o doctrină romană aparte (***purgatoriu***). Lucrarea sa, *Regula pastorală* (scrisă în principal pentru sine, la scurtă vreme după ce a devenit papă), era menită să fie un manual călăuzitor pentru episcopi. A devenit o carte obligatorie în școlile bisericești apusene. Pentru el, episcopul este, mai presus de orice, un păstor de suflete, un conducător și interpret al cuvântului divin al Scripturii. Lucrările exegetice ale lui Grigorie au standardizat concepția apuseană despre exegeza biblică ca fiind cele trei etape ale construirii unei case, în care temeliile era reprezentate de expunerea sensului literar și istoric; urmau acoperișul și pereții sensului alegoric, care interpretează

cele mai înalte taine creștine; și, în cele din urmă, frumoasele decorații care împodobesc o construcție, sub forma sfaturilor morale menite a înnobila sufletele ascultătorilor. Insistența sa asupra faptului că un predicator trebuie să țină cont de toate cele trei aspecte ale unui text s-a dovedit hotărâtoare pentru Evul Mediu. *Dialogurile* sale au fost, de asemenea, foarte populare. În aceste patru cărți, Grigorie relatează viețile ***sfinților*** asceți italieni. Elementul miraculos abundă, marcând o etapă importantă în dezvoltarea cultului sfinților într-o perioadă în care, atât în Bizanț, cât și în Apus, ideea fundamentală despre cum să te afli în prezența Dumnezeirii și cum să dobândești bunăvoința Sa trecea printr-o reconstrucție radicală și o democratizare locală. În cea de-a doua carte a *Dialogurilor*, Grigorie l-a popularizat pe ***Benedict***, pustnicul din Nursia, oferind astfel un suflu puternic răspândirii benedictinismului ca paradigmă a monahismului apusean. Scrierile sale duhovnicești au avut un efect determinant similar în Evul Mediu latin, în măsura în care au acordat prioritate vieții monahale în calitate de cale „desăvârșită" de contemplație, superioară ***căsătoriei***.

---

F.H. Dudden, *Gregory the Great* (2 vol.; Londra, 1905), G. Evans, *The Thought of Gregory the Great* (Cambridge, 1986); R.A. Markus, *From Augustine to Gregory the Great* (Londra, 1983); J. Richards, *Consul of God: The Life and Times of Gregory the Great: Perfection in Imperfection* (Berkeley, Calif., 1988).

**Grigorie din Nazianz** [/ Teologul] (329-390)

Sfântul Grigorie a fost fiul unui bogat episcop latifundiar din Nazianz, Capadocia (numit tot la fel, Grigorie). A beneficiat de cea mai bună educație locală și apoi (împreună cu fratele său, Caesarios) a fost trimis în ***Alexandria*** și, în cele din urmă, în Atena, unde a petrecut zece ani, perfecționându-și stilul retoric și educația literară. A fost cel mai bun retor creștin al acelor timpuri și, cu siguranță, cel mai educat episcop al Bisericii vechi. Călătoria pe mare la Atena (în 348) a fost întreruptă de o furtună violentă și se pare că, temându-se pentru viața sa, Grigorie s-a făgăduit slujirii lui Dumnezeu, o făgăduință pe care a împlinit-o atât prin primirea ***botezului*** la Atena, cât și prin angajarea sa într-o viață ***ascetică***. A fost o dăruire pe care a considerat-o în deplină consonanță cu obligativitatea celibatului pentru un filosof serios. Grigorie a întreprins multe acțiuni pentru a promova teoria ascetismului creștin primar, însă întotdeauna a pus accent pe retragerea în singurătate în favoarea reflecției și studiului. El adesea se referă la creștinism ca la „filosofia noastră". În Atena a împărțit aceeași locuință cu prietenul său apropiat, ***Vasile al Cezareei***. La întoarcerea în Capadocia

(358), planurile lui Grigorie de a duce o viață de retragere dedicată studiului pe proprietatea familiei au fost brutal întrerupte de tatăl său, care l-a hirotonit preot cu forța, în 361. Ca semn de protest, Grigorie a fugit în comunitatea monastică a lui Vasile de la Annesoi, unde a redactat ***Filocalia*** lui ***Origen***. S-a întors în curând pentru a ajuta în administrația Bisericii sale locale, iar în 363, Grigorie a condus atacul literar împotriva politicii imperiale a lui Iulian de restricționare a accesului profesorilor creștini în posturile educaționale (*Invective împotriva lui Iulian*). În 364, a intermediat reconcilierea lui Vasile cu episcopul său și, în cele din urmă, în 370, l-a ajutat să dobândească scaunul episcopal al Cezareei. Apoi, a urmat lunga lor înstrăinare. Vasile l-a acuzat de lipsă de curaj iar Grigorie considera că Vasile devenise prea important și puternic. În 372, Vasile și tatăl lui Grigorie au conspirat, împotriva voinței sale, pentru a fi numit episcop la Sasima; Grigorie s-a văzut aruncat într-un jalnic oraș de graniță, în mijlocul unei dispute despre veniturile bisericești, și a refuzat să preia scaunul. L-a ajutat însă pe tatăl său, ca episcop sufragan la Nazianz, și a început să țină o serie de omilii episcopale, toate așternute pe hârtie de scribi și editate către sfârșitul vieții sale ca material de bază pentru un episcop creștin, în calitate de „predici pentru toată vremea". Sub această înfățișare, ele s-au bucurat de o influență imensă în toată perioada bizantină. De la început, Grigorie a fost de partea cauzei niceene a lui ***homoousion*** și a promovat-o în poziția clasică neoniceeană, de a cere ca *homoousion*-ul Sfântului Duh (împreună cu Tatăl) să fie de asemenea recunoscut (și astfel, să devină principalul arhitect al doctrinei clasice despre ***Treimea*** coegală). L-a presat constant pe Vasile să își exprime clar poziția [în acest sens] și l-a determinat, în cele din urmă, să rupă relațiile cu ***Eustațiu al Sevastiei*** și să se declare fățiș în favoarea dumnezeirii Sfântului Duh. La moartea tatălui său, în 374, Grigorie s-a retras într-o comunitate monastică, însă a fost convocat de Sinodul de la Antiohia (379), după ce moartea lui Valens a născut o nouă nădejde într-o redeșteptare niceeană, pentru a-și asuma sarcina de misionar apologet la ***Constantinopol***. A început să țină în 379, în Constantinopol, o serie de predici despre credința niceeană (*Cinci cuvântări teologice*) și a fost recunoscut de teologii niceeni de frunte, ***Meletie al Antiohiei***, ***Eusebiu al Samosatei*** și Petru al Alexandriei (deși nu și de Papa ***Damasus***) drept adevăratul episcop niceean al orașului. Când ***Teodosie*** a preluat capitala, în 380, numirea lui Grigorie a fost confirmată odată cu exilarea episcopului (arian) Demofilus. În 381, ***Sinodul de la Constantinopol*** a fost convocat pentru a stabili credința niceeană ca normativă în Imperiul de Răsărit și atunci când a murit Meletie, președintele sinodu-

lui, Grigorie a fost ales în locul său. Modul său de conducere, blajin și calculat (și probabil insistența asupra doctrinei ***homoousion*** pentru Duhul), a provocat o criză în Sinod, iar demisia sa a fost singura cale de rezolvare a situației conflictuale. El s-a retras pe domeniile sale și a compus un corpus întins de poezie apologetică, realizare care oferă informații cruciale despre controversele vremii sale. În ultimii ani de viață, a compus multă poezie (o parte din ea de foarte bună calitate) și și-a pregătit cuvântările pentru publicare. În perioada bizantină, Grigorie a fost cel mai studiat dintre toți scriitorii creștini timpurii. Lucrările sale teologice împotriva lui ***Apolinarie*** au fost citate ca normative la ***Sinodul de la Calcedon***, unde a fost recompensat post-mortem cu titlul de ***Grigorie Teologul***. Reflecția sa despre Treime nu a fost niciodată depășită, el fiind arhitectul necontestat al concepției Bisericii despre cum unitatea divină coexistă în cele trei ipostasuri coegale drept dinamica esențială a mântuirii lumii.

J.A. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography* (New York, 2001); F.W. Norris, *Faith Gives Fullness to Reason: The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus – Text and Commentary* (Leiden, Olanda, 1991); R. Ruether, *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher* (Oxford, 1969); D.F. Winslow, *The Dynamics of Salvation: A Study in Gregory of Nazianzus* (Philadelphia, 1979).

**Grigorie al Nyssei** (cca 331-395)

Fratele mai tânăr al Sfântului ***Vasile al Cezareei*** și prietenul și sprijinitorul Sfântului ***Grigorie din Nazianz***, contemporanul său mai vârstnic, Sfântul Grigorie al Nyssei a fost un reprezentant de frunte al ***Părinților Capadocieni***, care au promovat cauza ***niceeană*** în avangarda triumfului doctrinei niceene de la ***Sinodul de la Constantinopol*** din 381. În perioada modernă, opera sa s-a bucurat de o revigorare populară pentru interesul său față de teologia mistică ***apofatică***, precum, de exemplu, în scrierea sa, *Viața lui Moise*, unde zugrăvește dobândirea comuniunii divine în chipul intrării într-un nor întunecat al necunoașterii. Exegeza sa este influențată de concepția lui ***Origen*** că ***sufletul*** este întotdeauna condus mai departe pentru a căuta comuniunea cu ***Logosul*** (*Tâlcuire la Cântarea Cântărilor; Despre viețuirea creștină; Despre feciorie*). Dintre Capadocieni, el este cel mai evident „origenist", învățând că sufletele au preexistat și că chiar și sufletele din iad se vor întoarce în cele din urmă la Dumnezeu (*vezi* ***apocatastază***). Ucenicul și ***diaconul*** său, ***Evagrie Ponticul*** a făcut mai târziu multe eforturi ca să răspândească influența lui Origen asupra teoriei creștine a ***rugăciunii*** și ***ascetismului***. Grigorie a fost crescut și educat de sora sa, Macrina, care a încercat în zadar să îl înroleze ca ascet în mănăstirea pe care o

întemeiase pe proprietățile familiale din Pont. Macrina a avut mai mult succes în influența sa asupra lui Vasile, care s-a dedicat cu hotărâre vieții ascetice. Deși Vasile nu a recunoscut niciodată influența ei, Grigorie – fratele mai tânăr – a privit întotdeauna către Macrina cu respect și, în cele din urmă, a compus o ***Viață***, zugrăvind-o în maniera unui Socrate aflat pe patul de moarte. Grigorie a fost atras în politica bisericească de Vasile, care l-a hirotonit în 371, numindu-l într-un mic scaun episcopal din Capadocia, de unde arienii au orchestrat îndepărtarea lui în 376, pe baza unor acuzații de gestionare incorectă a finanțelor. A redobândit controlul Nyssei odată cu moartea lui Valens, în 378. După moartea lui Vasile, în 379, Grigorie a preluat cauza literară împotriva mișcării ariene cu o forță reînnoită, în special în atacurile sale împotriva lui ***Eunomie***, care a continuat să-l denigreze pe Vasile după moartea acestuia. Alături de ***Grigorie din Nazianz***, Grigorie al Nyssei a fost delegat la Sinodul de la Antiohia, în 379, și a fost unul dintre principalii protagoniști ai sinodului din capitală, din anul 381. Apoi a fost delegat de împăratul ***Teodosie*** pentru a fi unul dintre arbitrii ortodoxiei niceene pentru episcopii din regiunea Pontului. Favorizat de curte, el a fost chemat anume pentru a ține predica la înmormântarea prințesei Pulheria și a împărătesei Flacilla. În afara lucrărilor sale despre ascetism și apologetica antiariană, el a scris, de asemenea, despre umanitatea deplină a lui Iisus (atacându-l pe ***Apolinarie***) și a lăsat în urmă numeroase lucrări. *Marea cuvântare catehetică* a avut rolul de manual pentru diaconii care îi instruiau pe candidații la botez și reprezintă o introducere fascinantă în teologia sacramentală și în temele dogmatice fundamentale, din perspectiva niceeană a secolului al IV-lea.

---

D.F. Balas, *Metousia Theou: Man's participation in God's perfections according to St. Gregory of Nyssa* (Roma, 1966); V.E.F. Harrison, *Grace and Human Freedom According to St. Gregory of Nyssa* (New York, 1992); A. Meredith, *Gregory of Nyssa* (Londra, 1999); H. Musurillo, ed., *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings* (New York, 1961).

**Grigorie de Tours** (538-494)

Episcop și istoric al poporului franc, Grigorie a fost cel de-al treisprezecelea membru al familiei sale și episcop în Tours. Accesul său la documentele de stat, în calitate de sfetnic al regelui, face din cea mai faimoasă carte a sa, istoria în zece volume a francilor (***Historia Francorum***), o operă de cea mai mare importanță. A scris, de asemenea, pe larg despre mărturia minunilor lui Hristos și despre sfinți (în special despre sfinții din Galia sa na-

tală), iar ***hagiografia*** sa a avut o influență extinsă.

S. Dill, *Roman Society in Gaul in the Merovingian Age* (Londra, 1926); M. Heinzelmann, *Gregory of Tours: History and Society in the 6th Century* (Cambridge, 2001); E. James, *Gregory of Tours: Lives of the Fathers* (Liverpool, Marea Britanie, 1991); W.C. McDermott și E. Peters, ed., *Monks, Bishops and Pagans: Christian Culture in Gaul and Italy 500-700. Sources in Translation: Including the World of Gregory of Tours* (Philadelphia, 1975); L. Thorpe, *Gregory of Tours: The History of the Franks* (Harmondsworth, 1974).

**Grigorie Taumaturgul** (cca 213-270)

Se crede că Grigorie Taumaturgul este același cu studentul lui ***Origen din Alexandria***, Teodor, care i-a dedicat un discurs de mulțumire lui Origen la absolvirea studiilor la Caesarea Maritima, în jurul anului 240. A fost un păgân bogat din orașul Neocezareea Pontului, pe care Origen l-a convertit la creștinism. Când Grigorie (se presupune că acesta este numele lui de botez) s-a întors în orașul natal, a fost hirotonit episcop și a devenit faimos ca mare propovăduitor al Evangheliei. Numeroasele povestiri despre semnele și minunile sale (exorcisme, vindecări și vedenii) i-au conferit mai târziu titlul de „taumaturg" și, după moarte, a devenit unul dintre stâlpii Bisericii Capadociene, la care ***Părinții Capadocieni*** de mai târziu se raportau ca la o autoritate. Grigorie a fost unul dintre episcopii prezenți la Sinodul de la Antiohia, în 264-265, care l-a depus pe ***Pavel din Samosata***. Lucrările sale teologice principale sunt *Epistola canonică*, ce vorbește despre organizarea bisericească de la începutul secolului al III-lea, și *Ekthesis despre Credință*, care reprezintă o încercare de a concepe o teologie trinitară echilibrată între polaritățile ***monarhianismului*** și triteismului. Gândirea sa este foarte mult influențată de premize origeniste.

R. Lane Fox, *Pagans and Christians* (1986), pp. 516-542; W. Telfer, „The Cultus of St. Gregory Thaumaturgus", *HTR* 29 (1936), pp. 225-344.

**Grigorie Teologul**, *vezi* **Grigorie din Nazianz**

# H

## Hagiografie

Termenul înseamnă, literal, scrieri despre ***sfinți*** și denumește un gen de literatură creștină care a proliferat după secolul al IV-lea. A fost în primul rând o celebrare a vieții, faptelor și învățăturii unui erou creștin, oferită în vederea unei emulări publice. Hagiografia a fost prezentă în ***iudaism***, putând fi observată pentru prima dată în interesul mare arătat pentru Moise ca personaj idealizat sau pentru ciclul de povestiri Ilie-Elisei (III Reg. 17 – IV Reg. 13) despre marii prooroci. A fost, de asemenea, prezentă în mișcarea creștină încă de la începuturile ei. Evangheliile sunt, desigur, într-un anumit sens, o hagiografie a Domnului, care relatează cu atenție faptele și învățăturile Sale. În acest sens, ele prezintă anumite concordanțe cu „viețile eroilor" elenistice, care fuseseră compuse despre anumiți sofiști și înțelepți. Evanghelia a slujit ca arhetip pentru majoritatea hagiografiilor care au urmat, adesea înfățișând episoade în care sfântul reitera anumite scene din Evanghelie. Autorul Cărții lui Isus Sirah închină câteva pasaje menționării hagiografice a marilor eroi biblici (Înț. Sir. 44-50), începând cu o invitație („Să lăudăm pe bărbații cei vestiți în neamul lor", Înț. Sir. 44, 1), de care ***Ieronim*** s-a folosit ca inspirație pentru o carte vastă în care sunt enumerați eroii literari ai creștinismului (*Despre bărbați iluștri*). În cuprinsul Noului Testament erau deja scurte secțiuni care relatau realizările unor mari eroi precum Ștefan (Fapte 6, 8-7, 60) și Pavel (Mc. 13, 9-13; Fapte 9 și passim.). Genul hagiografiei a fost dezvoltat mai departe datorită interesului creștinilor din secolele II-III pentru relatarea detaliată a patimilor ***martirilor***. Exemple pot fi văzute în *Faptele Martirilor scilitani*, *Martiriul lui Policarp* sau în *Martiriul lui Perpetua și Felicitas*. Martirologiile au dezvoltat foarte mult forma unei istorii a „slăvirii" marilor sfinți creștini. Într-adevăr, martirii au fost prima categorie de sfinți despre care s-a crezut în mod clar și unanim că au trecut din viața aceasta în slava veșnică a raiului. A existat astfel un avânt semnificativ în sensul păstrării renumelui lor și al cinstirii amintirii lor, fiindcă intermedierea lor era dorită și cerută de Biserica rămasă pe pământ. Cultul martirului și actele martirologice au fost, așadar, preludiul imediat la marea înflorire a hagiografiei care a avut loc în secolul al IV-lea, când categoriile sfințeniei au fost extinse pentru a include și pe asceții Bisericii. Primul exemplu al acestui gen nou a fost cartea foarte populară a lui ***Atanasie***, *Viața lui Antonie*. Ea a generat ulterior o veritabilă abundență de vieți de sfinți în Bisericile Greacă și Latină (*cf.* Palladius, *Istoria lausiacă*). ***Grigorie din Nazianz*** a dezvoltat genul prin

intermediul cuvântării funebre, iar ***Grigorie al Nyssei*** a oferit o *Vita* ascetică timpurie (o prescurtare comună pentru viața unui sfânt), în cartea sa, *Viața Macrinei*, deși aceasta din urmă este scrisă mai mult sub forma unui dialog filosofic, decât ca o povestire autentică despre sora sa. O colecție clasică de vieți de sfinți bizantini este cartea *Viețile Părinților* a lui ***Chiril din Schithopolis***, care relatează hagiografiile întemeietorilor monahismului palestinian, Teodosie, Eftimie și Sava. În perioada bizantină târzie, textul hagiografic era citit în ziua de prăznuire a sfântului și astfel genul a continuat să fie întrebuințat ca parte a procesului de canonizare în Biserica Răsăriteană. În Biserica Apuseană, hagiografia era la fel de populară, însă nu au fost compuse atât de multe vieți precum în Răsărit. Martin din Tours reprezintă una dintre primele și cele mai pline de viață surse hagiografice; ***Benedict***, de asemenea. *Confesiunile* lui ***Augustin***, menite a fi inițial o examinare intimă a sufletului înaintea lui Dumnezeu, a devenit, de asemenea, una dintre marile surse ale hagiografiei și popularității sale în Evul Mediu timpuriu. Mulți dintre hagiografi au început să amplifice elementele miraculoase din viața sfântului și chiar să se întreacă unul cu celălalt în privința acestora. Multă vreme, istoricii au avut tendința de a considera mulțimea de hagiografii creștine drept surse de informare cu totul lipsite de încredere. În ultimii ani, există o apreciere înnoită față de valoarea acestor texte, nu numai pentru detaliile contextuale despre venerarea unui anumit sfânt, ci și pentru lumina suplimentară pe care o revarsă asupra condițiilor societății Evului Mediu târziu în diferitele regiuni ale lumii pe care le reflectă; totodată au început să apară multe ediții și traduceri noi de hagiografii.

---

P. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, 1981); E. Dawes și N. Baynes, *Three Byzantine Saints* (Londra, 1977); H. Delehaye, *The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography* (Norwood, 1974); A.G. Elliott, *Roads to Paradise: Reading the Lives of the Early Saints* (Londra, 1987); S. Hackel, ed., *The Byzantine Saint* (ed. a 2-a; New York, 2001); S. Wilson, *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore, and History* (New York, 1984).

## Har

Ideea și conceptul teologic de har (în greacă: *charis*; în latină: *gratia*) a fost atât de amplu dezvoltat în creștinismul apusean după disputa lui ***Augustin*** cu ***Pelagius*** în secolul al V-lea, încât majoritatea concepțiilor creștine despre har, atât în gândirea medievală, cât și în cea modernă, sunt profund condiționate de sistemul augustinian (în special din cauza faptului că a fost mult mai elaborat și

dezvoltat de scolastici în Apusul medieval), o deosebire majoră fiind făcută, pe de-o parte, între har ca prezență salvifică a lui Dumnezeu (har necreat), și harul înțeles, pe de altă parte, ca forme felurite ale ajutorului filantropic al lui Dumnezeu către ființele umane pe calea către mântuire (har creat). Gândirea ***patristică*** anterioară lui Augustin, în special cea grecească, nu era atât de tivită scolastic, ci era mult mai difuză în înțelegerea conceptului și a matricei de idei corelate. Ideile latine preaugustinene despre har erau mai discrete și mai „tranzacționale". Augustin a rămas în această tradiție și, deși concepțiile sale s-au născut chiar în urma controversei locale cu Pelagius, el a transmis termenii acestei abordări normative pentru întreaga lume latină. În contrast, Părinții greci nu au considerat paradigma tranzacțională atât de dominantă și, în abordarea aceleiași idei, s-au folosit de o gamă variată de termeni. În literatura creștină greacă, harul putea fi semnificat prin *charis*, ajutorul lui Dumnezeu și darul divin pentru un întreg spectru de beneficii, sau putea fi bunăvoința generală a lui Dumnezeu (*eudokia*) și blânda purtare de grijă (*philanthropia*) față de un om sau modul condescenței iubitoare (*synkatabasis*) prin care Dumnezeu se manifestă pentru a mântui și elibera creația. Nu s-a insistat deloc – poate intenționat – asupra distincției dintre Dumnezeul Care a mântuit în afara propriei Sale ființe și prezențe, și puterea (*energeia*) pe care a comunicat-o credinciosului pentru a ajuta acea mântuire. Mai mult, Răsăritul grec s-a opus cu stăruință unei distincții tot mai răspândite, care a avut un impact deosebit asupra gândirii latine, între lumea ***firii*** și lumea suprafirii. În prima, se considera că există o ordine precisă a legilor naturale; în cealaltă, Dumnezeu intervenea pentru a-l face pe credincios să se ridice din stricăciune și ispite și astfel pentru „a depăși firea prin har". Prin urmare, în abordarea apuseană, harul a devenit treptat un produs suprafiresc. Pentru greci, firea în sine era un miracol transcendent al iconomiei lui Dumnezeu. Nu putea exista astfel un fenomen „pur firesc [natural]" care să nu fie deja plin de har. Ființa umană din lumea naturală exista ca un preot sacru al planurilor și intențiilor lui Dumnezeu. ***Atanasie*** spune, în *De incarnatione*, că harul este o chestiune care ține de redescoperirea de către om a ***chipului*** desăvârșit al lui Dumnezeu din suflet, prin curățirea oglinzii interioare (înnegrită, fără îndoială, însă, cu toate acestea, perfect intactă). Gânditori apuseni precum ***Tertulian*** și Augustin au fost mai drastici în concepțiile lor despre cât de profund decăzuse sufletul, însă gândirea ascetică greacă (și această idee este clar evidențiată de ***Origen***) nu a văzut nici o problemă în a concepe harul drept o sinergie, o strânsă cooperare între

Dumnezeu și suflet. În timp ce Dumnezeu a fost dintotdeauna considerat izvorul a toată viața, materială și spirituală, vocației pe care El o dă constant sufletului ca să urce trebuia să i se răspundă printr-un consimțământ liber. În secolul al VI-lea, ***Maxim Mărturisitorul*** a exprimat această idee printr-o distincție între ***voința*** gnomică și cea adevărată (naturală). El dezvolta concepția lui Atanasie din *De incarnatione* (5; 11; 54) cum că, chiar dacă Adam nu era decât o ființă firească (*physei*) el a avut o vedere directă a lui Dumnezeu, capacitate pe care neamul omenesc a dobândit-o din nou prin lucrarea lui Hristos. Voința gnomică, după cum a explicat Maxim, a fost cea care a rămas oamenilor căzuți: ea era deteriorată și nu întotdeauna capabilă să îndrume instinctiv pe om la opțiunea binelui și la alegerea liberă și fără greșeală a realităților divine (menirea inițială a voinței naturale, pe care, acum numai Hristos o păstra). Cu toate acestea, prin lucrarea mântuitoare a lui Hristos, harul divin a format o voință gnomică omenească și a instruit-o să aleagă binele din obicei (chiar și atunci când instinctul său pentru bine fusese dereglat). Alegerea lui Dumnezeu ar fi „divinizat" sufletul. De fapt, urcușul credinciosului într-o unire mistică tot mai adâncă cu Dumnezeu era o ***îndumnezeire*** care înrâurea atât trupul, cât și sufletul într-o sinergie indisolubilă. Grecii au exprimat mai târziu acest sentiment al divinizării progresive prin ***hristologia*** lor ***soteriologică***. În concepția creștinismului grec, harul este, așadar, o cale principală de a denumi energia divină prezentă în taina hristologică care realizează restaurarea și îndumnezeirea omenirii. Este înrădăcinată originar în aceste concepte de bază – care țin de aspectul ***ascetic*** – înainte de a fi aplicată la procesul moral și mistic de intrare într-o comuniune mai adâncă cu Dumnezeu. Parțial, din acest motiv, Răsăritul grec a întâmpinat mereu dificultatea de a înțelege perimetrii înguști ai raționamentului augustinian și maniera în care harul părea a fi pus în contrast cu firea înțeleasă ca forță întru totul coruptă.

Desigur, aspectul negativ despre har din teologia lui Augustin a răsărit imediat în contextul disputei cu predicatorul extrem de optimist, ***Pelagius***. O parte dintre afirmațiile acestuia din urmă păreau să sugereze că, dacă oamenii „ar face un efort comun", ar putea avea loc o transformare morală completă. Augustin cunoștea omenirea mai bine și, el însuși fiind un ascet, și-a cercetat conștiința cu o mai adâncă străpungere. Concepția sa despre har din propriile scrieri era o doxologie radioasă, o mărturisire de preamărire a lui Dumnezeu, a Cărui filantropie și activitate neîncetată de a îmbrățișa pe toți oamenii în mântuire el o resimțea cel mai viu în povestea propriei vieți. Accentul său

pus pe precedența absolută a lui Dumnezeu (pe care Părinții greci o afirmă de asemenea) era scos în relief de un accent paralel pus pe imperfecțiunea efortului omenesc. Tradiția latină de dinainte și de după el a avut, de asemenea, tendința de a întrebuința imageria tranzacțională în conceperea ideilor sale despre răscumpărare („răscumpărarea" în sine fiind un termen preferat care se referă la cumpărarea înapoi a produsului). Firile erau considerate ca fiind mai degrabă „posesiuni" ale persoanelor decât un aspect organic al condiției psihice umane. Exista, așadar, o rigiditate certă care a condus la faptul predominant de a considera harul drept ajutorul extern pe care Dumnezeu îl oferă procesului de mântuire. ***Tertulian*** fusese unul dintre primii (*De anima*) care a așezat bazele cercetării psihologice ce va însoți întotdeauna reflecția latină asupra harului. Termenii săi principali, „a aduce satisfacție" și „a câștiga merite", subliniau, de asemenea, caracterul moralismului voluntarist care va deveni contextul imediat pentru mare parte din gândirea latină ce i-a urmat. Tertulian a fost primul care a operat distincția hotărâtă dintre fire, pe de-o parte, și har, pe de altă parte (*De anima* 21, 6). Augustin a fost stimulat să trateze problema cu o retrospectivă de amploare, în principal pentru a apăra două fronturi apologetice majore. Primul era o apărare a libertății voinței împotriva pesimismului și fatalismului ***maniheian***. Celălalt era oferirea unui raționament pentru obiceiul local african de a boteza copiii, împotriva atacurilor moralizatoare mai simpliste ale lui Pelagius și Celestin. Augustin trebuia să arate de ce un prunc pre-moral avea nevoie de taina iertării *par excellence*. Din cauza acestor contexte retorice imediate, munca sa amplă și expansivă în reflectarea proceselor mântuirii a fost canalizată prin niște forme fixe și oarecum înguste. Când această lucrare a fost scolasticizată și mai mult după ***Grigorie cel Mare*** și astfel transmisă creștinismului medieval, a apărut un contrast și mai mare între modalitățile patristice grecești și latine de a concepe mântuirea, contrast care a supraviețuit până în prezent. Cu toate acestea, există o remarcabilă uniformitate asupra reflecției creștine despre har și ambele tradiții, greacă și latină, coincid în a atribui lui Dumnezeu o putere copleșitoare de iubire filantropică ce motivează o căutare neîncetată de a restaura comuniunea divină cu și în cadrul creației Sale. Acest har, această „dăruire" reprezintă atât mijlocul, cât și scopul. Harul lui Dumnezeu, la urma urmei, servește la a aduce întreaga suflare în prezența Dumnezeului harului.

---

J.P. Burns, „Grace: The Augustinian Foundation", în B. McGinn și J. Meyendorff, ed., *Christian Spirituality* (New York, 1985), pp. 331-349; B. Drewery, *Origen and the Doctrine of Grace* (Londra, 1960); P. Phan, *Grace and the*

*Human Condition* (Message of the Fathers of the Church 15; Willmington, Del., 1988); A. Vanneste, „Nature et grace dans la théologie de S. Augustin", *RecAug* 10 (1975), pp. 143-169.

**Hegesip** (cca 110-180)

***Eusebiu al Cezareei*** s-a folosit de istoricul palestinian Hegesip ca sursă pentru lucrarea sa *Istoria bisericească*, bazându-se mai ales pe *Memorii împotriva gnosticilor*. Această lucrare relatează cum Hegesip a călătorit la ***Roma*** prin Corint și a fost impresionat de unitatea de credință și doctrină a numeroșilor episcopi pe care i-a întâlnit. Ceea ce a supraviețuit din *Memorii* se referă la istoria agitată a Bisericii Ierusalimului și a sectelor sale. Se crede că ***Epifanie*** (*Respingerea ereziilor* 27, 6) a reprodus lista primilor papi ai Romei din lucrarea lui Hegesip. Din cauza faptului că cunoștea ebraica și tradițiile ebraice nescrise, Eusebiu a dedus că Hegesip trebuie să fi fost un convertit de la iudaism (*Istoria bisericească* 4, 22, 7). Hegesip este un avocat al concepției potrivit căreia ortodoxia creștină nu poate fi susținută și apărată decât de cei mai înzestrați episcopi ai Bisericii, care continuă propovăduirea apostolică, iar această succesiune harismatică sau tradiție (*diadoche*) se află în spatele preocupării sale de a alcătui listele cu episcopi ale Bisericilor Romei și Ierusalimului.

---

G. Bardy, *La Théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irenée* (Paris, 1945), pp. 196-198; N. Hyldahl, „Hegesippus Hypomnemata", *ST* 14 (1960), pp. 70-113; M.J. Routh, *Reliquiae Sacrae* (vol. 1; Oxford, 1846), pp. 207-284; W. Tefler, „Was Hegesippus a Jew?", *HTR* 53 (1960), pp. 143-155.

**Heracleon** (fl. 145-180)

Heracleon a fost unul dintre cei mai de frunte discipoli ai lui ***Valentin***, gnosticul creștin. Conform lui ***Ipolit*** (*Haer*. 6, 35, 5-7), Heracleon și Ptolemeu constituiau nucleul școlii valentiniene din ***Roma*** secolului al II-lea. ***Clement din Alexandria*** și în special, ***Origen*** au păstrat în scrierile lor părți ale celei mai importante cărți scrise de el, *Comentariu la Ioan*, care pare a fi unul dintre cele mai timpurii comentarii la o carte neotestamentară scrisă vreodată. Heracleon urmează forma mitului valentinian al ***căderii*** cataclismice a sufletelor care, prin coborârea lui Hristos, au devenit conștiente de originea lor cerească și pot urca din nou, eliberate de această lume opresivă și de forțele demonice care încearcă să le țină în legăturile necunoașterii. Heracleon s-a folosit de Evanghelia după Ioan ca să prezinte concepția sa despre Hristos Care încearcă să conducă sufletele în afara regiunii cosmosului material condusă de Demiurg, aplicând din plin ***alegoria*** în argumentare. Opera sa a atras (și parțial, influențat) respingerea lui Origen, scrisă aproape un secol mai târziu, care va deveni mai târziu ***magnum opus***-ul lui,

*Comentariu la Ioan*. De asemenea, unii cercetători îl consideră pe Heracleon ca fiind autorul textului gnostic de la Nag Hammadi, *Tratatul tripartit*.

---

A.E. Brooke, *The Fragments of Heracleon* (Cambridge, 1891); E. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John* (SBL Monograph Series 17; Nashville, 1973).

**Herma** (fl. 90-150)

Unul dintre ***Părinții Apostolici***, Herma este autorul *Păstorului*, un tratat care a fost la un moment dat luat în considerare pentru a fi inclus în ***canonul*** Noului Testament. Titlul cărții provine de la personajul Îngerului pocăinței care apare sub înfățișarea unui păstor pentru a călăuzi gândirea lui Herma. Un alt personaj, o bătrână care devine treptat tânără, este una dintre primele întruchipări feminine ale *ekklesiei* sau Bisericii. Cea mai veche parte a cărții este o ***apocalipsă*** de sine stătătoare scrisă în jurul anului 90 (*Vedenii* 1-4), iar caracterul apocaliptic nu este niciodată absent din celelalte materiale ulterioare. Autorul său a fost un ***sclav*** la Roma, care a urcat în ierarhia socială a comunității creștine romane. Este posibil să fi fost palestinian și a fost adus probabil în captivitate la Roma după căderea templului (unii au lansat ipoteza că era un fost ***preot***). Unii cercetători l-au identificat cu autorul *Epistolei întâi a lui Clement*. Cu siguranță, a fost contemporan cu el. Proprietarul lui Herma era bogata matroană romană, Rhoda, care, în cele din urmă, l-a eliberat. A fost ruinat în timpul unei ***persecuții*** (probabil cea a lui Domițian) și a fost denunțat de propria familie. A luat decizia, în timp ce primea revelațiile, să îmbrățișeze o viață ascetică de pocăință. Cartea a fost scrisă într-o perioadă de timp destul de lungă. Descrie mai multe vedenii care slujesc ca mijloace pentru învățătura sa către comunitatea bisericească mai largă. Are o împărțire tripartită: 5 *Vedenii*; 12 *Trimiteri*; 10 *Asemănări*. Autorul se luptă cu problema ***păcatului*** postbaptismal printre creștini și ajunge, aproape fără tragere de inimă, la concluzia că Dumnezeu a permis, în cele din urmă (prin revelațiile pe care i le-a trimis lui, ca profet), posibilitatea unei a doua și ultime pocăințe. El scrie, probabil, în contextul general de încurajare a Bisericii să nu amâne ***botezul*** până pe patul de moarte care era rezultatul pastoral al credinței timpurii cum că botezul era o curățire (nerepetabilă) o dată pentru totdeauna. Tonul lucrării sale este unul rigorist, în ciuda faptului că militează pentru o teologie a reconcilierii (nu îndeajuns de rigorist pentru *Tertulian*, care l-a denunțat drept „păstorul adulterilor") și deschide o fereastră importantă pentru înțelegerea Bisericii romane primare. Scriitorul pare să fi avut funcția de prooroc creștin

în structura ecleziastică (așa cum am întâlnit în *Didahia*) și aici observăm că principala trăsătură a acestei slujiri este pareneza morală. ***Hristologia*** lui Herma este arhaică: el Îl identifică pe ***Duhul Sfânt*** cu Fiul preîncarnat și sugerează că Treimea a început să existe după Înălțare.

D.E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids, 1983), pp. 299-310; L.W. Barmard, „The Sheperd of Hermas in Recent Study", *HJ* 9 (1968), pp. 29-36; C. Osiek, *Rich and Poor in the Shepherd of Hermas: An Exegetical-Sociological Investigation* (Washington, 1983); J.N. Sparks, *The Aposotlic Fathers* (Nashville, 1978).

**Hiliasm** [/ chiliasm] (milenarism, milenialism)

Doctrina hiliasmului se găsește într-o mare varietate de forme în lucrările unor teologi din primele trei secole (a avut o scurtă redeșteptare în milenarismul lui ***Lactanțiu*** în secolul al IV-lea, dar deja în acea perioadă era foarte puțin întâlnit). Hiliasmul afirmă că Dumnezeu va da sfinților Săi o perioadă de prosperitate paradisiacă pe pământ înainte de nimicirea finală a tuturor lucrurilor. Etapa finală a paradisului pământesc va fi ultima epocă din istoria omenirii. Termenul grec, *chilias* (lat. *mille*) semnifică cei o mie de ani care reprezintă această perioadă. Ideea se găsește în mai multe lucrări ***apocaliptice*** iudaice, de unde, probabil a intrat în atenția gânditorilor apocaliptici creștini. Curentul creștin are la bază o interpretare a versetelor 1-7 din capitolul 20 al Apocalipsei, în care Satan este legat pentru o mie de ani, astfel că sfinții pătimitori se vor putea odihni, iar ***martirii*** se vor ridica din nou pentru a se bucura de slava lui Hristos în ***rai***. Toate acestea preced lupta ***eshatologică*** finală (Apoc. 20, 1-7) care are drept urmare înfrângerea lui Satan, Judecata de Apoi și făurirea unui „cer nou și pământ nou" (Apoc. 20, 2 ș.u.; 21, 1 ș.u.). Se pare că milenarismul creștin își are originea în Asia Mică, de unde provine și cartea Apocalipsei. Nu se regăsește în oracolele ***montaniste*** care au supraviețuit, deși întreaga mișcare avea un caracter apocaliptic extrem; poate fi identificat însă în alți câțiva autori asiatici. ***Papia al Ierapolei***, în Frigia, a fost un hiliast de la începutul secolului al II-lea, care (în lucrările sale acum pierdute) a descris perioada glorioasă a paradisului milenar (*cf.* Irineu, *Adversus haereses* 5, 33, 3). ***Irineu*** spune că această concepție era împărtășită de adepții Apostolului Ioan din Efes. Pe baza acestei autorități, însuși Irineu (cca 185) pare gata să fie de acord cu „nădejdea" potrivit căreia restaurarea pământească a lui Israel ar putea să fie mai mult decât o simplă alegorie (*Adversus haereses* 5, 35) și înțelege scopul raiului pământesc ca parte din ***apokatastasis***, actul lui Dumnezeu de a readuce creația la forma sa

inițială (*Adversus haereses* 5, 32, 1). În aceeași perioadă cu Papia (cca 100), teologul asiatic Cerinthus, poate unul dintre primii ***gnostici***, pare să fi fost, de asemenea, milenarist (*cf.* Eusebiu, *Istoria bisericească* 3, 28). O parte dintre teologii Bisericii primare din ***Alexandria*** au respins cartea Apocalipsei din canon, motivând că a fost scrisă de Cerinthus, care s-a folosit de ea pentru a-și apăra concepțiile despre raiul milenar (Eusebiu, *Istoria bisericească* 7, 25). La începutul secolului al III-lea, ***Ipolit Romanul*** vorbește despre sfârșitul lumii ca fiind iminent și leagă momentul sfârșitului de o perioadă de cinci sute de ani de după nașterea lui Hristos, care va fi, de asemenea, și sfârșitul celui de-al VI-lea mileniu al istoriei lumii. Apoi, Ipolit argumentează că va urma mileniul sabatic al odihnei care a fost promis în cartea Apocalipsei (Ipolit, *Comentariu la cartea lui Daniel* 4, 23; 4, 10). ***Origen din Alexandria***, contemporanul său mai tânăr, una dintre vocile puternice ale timpului, a pus o stavilă așteptării milenariste exacerbate, denunțând-o ca fiind o preocupare materialistă și o „greșeală iudaizantă" (Origen, *Despre principii* 2, 112; *Comentariu la Matei* 17, 35). Cuvântul lui Origen a fost unul deosebit de influent și a pus capăt așteptărilor milenariste din Biserica primară. El înțelegea „odihna sfinților" în termeni de transfigurare spirituală, și nu de fericire pământească. ***Metodiu din Olimp***, un alt teolog din Asia Mică, a fost unul dintre ultimii care și-au exprimat dezacordul în mod public. El l-a atacat pe Origen în privința concepției sale spirituale despre învierea trupurilor și în apologia lui Metodiu întâlnim o redeșteptare a vechii credințe că raiul în care vor merge trupurile de carne înviate ale sfinților este „un loc ales de pe acest pământ" (Metodiu, *Despre înviere* 1, 55, 1). Într-o altă carte care imită dialogul lui Platon, *Symposium* (Metodiu, *Banchetul*), raiul pământesc este legat de timpul milenar de odihnă în compania lui Hristos pe pământ, înainte de transfigurarea finală în slava duhovnicească. Comentariul la cartea Apocalipsei al lui Victorin de Poetovio, scris la începutul secolului al IV-lea, vădește, de asemenea, unele semne de milenarism. Lactanțiu, scriind în aceeași perioadă, oferă teorii elaborate despre ciclurile milenare în cea de-a șaptea carte a lucrării sale *Instituțiile divine*. Sursele sale erau o combinație dintre *Egloga a 4-a* a lui Vergiliu, *Oracolele sibiline*, literatura sapiențială hermetică și cartea Apocalipsei. Lucrarea sa este unul dintre ultimele locuri în care mai apar nuanțe milenariste în perioada patristică. După secolul al IV-lea, a fost etichetat treptat drept arhaism „iudaic". ***Eusebiu al Cezareei*** s-a exprimat și el cu privire la acest curent vechi, spunând că era un semn al „puținătății minții" (*Istoria bisericească* 3, 39, 13; 7, 24, 1). Dezaprobarea lui ***Augustin*** (*De civitate Dei* 20, 7 ș.u.) a înlăturat, mai mult sau mai

puțin, orice nădejde într-o redeșteptare apuseană ulterioară a acestei concepții (în Apus, cartea Apocalipsei a fost mult mai apreciată decât în lumea greacă).

---

B.E. Daley, *The Hope of the Early Church: Eschatology in the Patristic Age* (New York, 1991); L. Gry, *Le Millénarisme dans ses origines et son développement* (Paris, 1904).

### Hirotonie

Hirotonia reprezintă conferirea unui statut preoțesc unei persoane. În greacă, este semnificată de termenul „punerea mâinilor" (*cheiorotenia*). Desemnează în principal treptele importante ale slujirii creștine (episcop, preot și diacon) și ordinul mai mic al ipodiaconatului. Celelalte grade ale ***clerului*** precum citeți [/ lectori], acoliți sau ușieri erau admise în postul lor printr-o binecuvântare (*cheirothesia*) din partea episcopului, care se deosebea de hirotonia în sine. În limba latină, *ordinatio* derivă din ulterioara „înrolare" (*ordinatus*) a candidatului în treptele clerului bisericesc. Preoția ereditară a Vechiului Testament a fost total abandonată în Biserica primară, în favoarea unei concepții despre marea și unica preoție a lui Hristos. Epistola către Evrei a dezvoltat distincția între preoția cea „după rânduiala lui Melchisedec", care era cea a lui Iisus, ca fiind deosebită de preoția legii vechi, cea după Aaron. Alegerea și trimiterea Apostolilor (Mt. 10, 1-5), împreună cu inițierea și sfințirea lor ***euharistică*** la Cina cea de Taină (In 14, 26; 15, 16-20; 17, 5-26) și luminarea lor la Înviere-Cincizecime (In 20, 19-23; Fapte 1, 8; 2, 1-4) au fost considerate drept narațiunile prototipice ale hirotoniei creștine. În Biserica de la sfârșitul secolului întâi, ritualul prin care se structura funcția slujitoare a fost din ce în ce mai mult regularizată, iar în Faptele Apostolilor, procesul de numire a bătrânilor (prezbiteri) sau supraveghetorilor (*episkopoi*) este atribuit Apostolului Pavel (Fapte 14, 23; 20, 17). În Epistolele pastorale, apar semne clare referitoare la practica numirii de slujitori prin punerea mâinilor (I Tim. 3, 1-13; 4, 14; 5, 22; II Tim. 1, 6). Bătrânii sunt la început aproape sinonimi cu supraveghetorii (Fapte 20, 28). Modelele de slujire, care erau la început variate în Biserica primară (prezbiteri, diaconi, învățători, profeți și exorciști), s-au cumulat în curând în modelul mai simplu al unui sinod de prezbiteri-bătrâni; aceștia îi aveau pe diaconi drept asistenți ai lor, fiindu-le încredințată administrarea practică a treburilor bisericești (practică bazată pe o paradigmă din Fapte 6, 1-6). Instituția episcopului pare să fi evoluat din sinodul bătrânilor, el fiind un președinte monarhic ales din rândul acestora. *Epistolele lui Ignatie al Antiohiei* și *Epistolele clementine* din ***Roma*** sunt printre primele care mărturisesc apariția episcopatului

unic. În anumite orașe mari precum Roma, ***Antiohia*** și ***Alexandria***, această evoluție către un singur „supraveghetor" s-a petrecut mai repede decât în alte locuri; însă, pe la mijlocul secolului al III-lea, a devenit normă în toate Bisericile creștine. În Apus, ***Ciprian*** a depus mari eforturi pentru a avansa o teologie despre preoție inspirată din Scripturi, din tipologia levitică și cea templului. După secolul al IV-lea, diaconii au devenit în mod special atașați slujirii episcopilor, iar prezbiterii au primit treptat în îngrijire biserici mai mici, distincte de catedrală (la început, regula fuse destul de clară: „un oraș, o biserică"). Încă de timpuriu femeile au fost înrolate în rândul diaconilor. În Biserica Greacă, ele au avut un rol important în botezul femeilor, însă au slujit, de asemenea, la altar în desfășurarea ritualului euharistic. În Biserica Apuseană, diaconatul feminin a căzut în desuetudine destul de repede. În Răsărit, a fost proeminent până în secolul al IX-lea, iar ritualul de hirotonire încă mai există. În ambele cazuri, probabil că presiunea monahală a cauzat declinul slujirii feminine din rândul treptelor principale ale preoției.

---

P.F. Bradshaw, *Ordination Rites of the East and West* (New York, 1990); B.H. Streeter, *The Primitive Church: Studied with special reference to the origin of the Christian ministry* (New York, 1929).

**Homoeni**

Cuvântul derivă din grecescul *homoios*, însemnând ceva care este „precum" altceva. Homoenii erau o facțiune teologică din Biserica secolului al IV-lea. Ei au fost denumiți astfel de cercetătorii moderni care au studiat formula pe care ei o propuseseră la Sinodul de la Sirmium, în 359: „Hristos este precum Tatăl în toate, conform Scripturilor". Ei au fost principala facțiune ariană care s-a opus crezului și teologiei de la Niceea. În timp ce ***Sinodul Niceea I (325)*** milita pentru recunoașterea Fiului lui Dumnezeu ca fiind „de aceeași ființă" cu Dumnezeu (***homoousios***), la sfârșitul Sinodului, o facțiune revizionistă numeroasă, condusă în principal de ***Eusebiu al Nicomidiei***, a susținut abandonarea termenilor înrudiți „aceeași" și „ființă" și adoptarea în locul acestora a unui termen mult mai generos și cuprinzător, „asemănarea" Fiului cu Dumnezeu. Această mișcare a fost sprijinită de împăratul Constanțiu și nu a supraviețuit mult timp după moartea lui. Învățătura homoeană a evitat chiar și aparenta atribuire de materialitate divinității (adică Dumnezeu nu a avut „ființă", în maniera în care se poate zice despre două mere că au aceeași ființă); de asemenea, proteja monarhia divină, insistând că Fiul și Tatăl nu erau deloc „același lucru". Desigur, a avut avantajul politic de a fi fost o politică „bună pentru toți" mult mai vagă, destinată unei ierarhii bisericești puternic dezbinate

de controversa ariană. Facțiunea niceeană, condusă de ***Atanasie al Alexandriei***, s-a aliat apărării doctrinei *homoousion* pentru a-i demasca pe homoeni ca arieni care luptau pentru aruncarea în ilegitimitate a Sinodului de la Niceea, care se împotrivise lor. Cu trecerea timpului, chiar tabăra ariană homoeană s-a divizat în două facțiuni diferite. Primii au fost denumiți homoiusieni (un compromis între facțiunea niceeană și homoeni, care refuzau identitatea, însă admiteau asemănarea și totuși insistau pe atribuirea unei asemănări „substanțiale" între Fiul și Tatăl; *vezi* ***homoiusianism***). Aceștia s-au despărțit atât de niceeni, cât și de homoeni, însă, în cele din urmă, s-au aliat cu niceenii pentru a pune capăt crizei ariene. Cei din a doua facțiune au fost denumiți anomei (sau anomeeni, „cei neasemănători"). Aceștia erau arieni radicali care negau că ar fi existat măcar vreo asemănare între Fiul și Tatăl. Amândoi erau ființe separate. Unul era divin, celălalt nu. Anomeii au fost detestați de niceeni, homoeni și homoiusieni și nu au fost niciodată o facțiune numeroasă, deși din rândul lor au făcut parte teologi și logicieni precum ***Eunomiu*** și ***Aețiu***, iar scrierile lor apologetice au slujit drept impuls pentru tot ceea ce Părinții Capadocieni au scris despre acest subiect.

---

R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh, 1988).

**Homoiusianism**

Homoiusianismul susținea că Fiul lui Dumnezeu este „asemenea în ființă" cu Tatăl. A apărut în secolul al IV-lea, în timpul crizei ariene, și a fost susținut de o facțiune puternică formată din episcopii răsăriteni. Reprezintă un pas înapoi deliberat de la mărturisirea niceeană că Fiul este „deoființă" (*homoousios*). S-a dorit a fi o poziție de mijloc între ***homoeni*** (Fiul lui Dumnezeu este precum Tatăl) și niceenii homousieni. Facțiunea homoiusiană era cu totul opusă premizei ariene, potrivit căreia Fiul lui Dumnezeu nu era divin. Prin urmare, tendința manualelor mai vechi de a descrie această facțiune ca fiind „semiariană" nu este deosebit de folositoare și este acum, în general, evitată. Homoiusienii credeau despre ei înșiși că sunt tradiționaliști și din rândurile lor făceau parte mulți teologi deosebiți, însă de tradiție origenistă (care considerau că însuși conceptul de ființă este un concept prea materialist ca să fie aplicat Dumnezeirii). Considerau că niceeni erau dizgrațioși în politică (mulți erau foarte ostili față de ***Atanasie al Alexandriei***) și inovativi într-un mod prea cutezător, în dorința lor de a forța întreaga Biserică să consimtă la mărturisirea lui ***homoousion*** (un termen care nu era nici scripturistic și care nici nu fusese în uz înainte de ***Sinodul Niceea I [325]***). Cei mai de frunte teologi ai facțiunii erau: ***Eusebiu al Cezareei***, ***Vasile al Ancirei***, ***Gheorghe al Laodiceei*** și ***Meletie***

***al Antiohiei***. După moartea, în 362, a împăratului proarian, Constanțiu, când Atanasie al Alexandriei a făcut un efort considerabil să îi aducă de partea sa pe homoiusieni (recunoscând acordul lor substanțial în privința chestiunii critice a divinității depline a Fiului lui Dumnezeu), un nou front a fost deschis de alianța vestitoare a înțelegerii neoniceene (intermediată de Meletie și ***Părinții Capadocieni***, ***Vasile al Cezareei***, ***Grigorie al Nyssei*** și ***Grigorie din Nazianz***), care, spre sfârșitul secolului al IV-lea, a pus capăt crizei ariene. Capadocienii au susținut în special sinonimitatea intelectuală a homoiusianismului și homousianismului (ceva remarcabil în sine). Lucrarea lor a fost de o importanță majoră nu doar pentru rezolvarea disputei ariene, ci și pentru stabilirea termenilor pentru doctrina clasică a ***Treimii***, cu trei ***persoane*** de aceeași ființă sau ***fire***.

---

R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh, 1988).

### Homoousion

*Homoousion* este doctrina adoptată la ***Sinodul Niceea I (325)***, potrivit căreia Fiul lui Dumnezeu era deoființă cu Tatăl. A fost sugerat pentru prima dată, la îndemnul lui ***Constantin*** cel Mare, de ***Osiu al Cordobei***, care a prezidat sinodul. Osiu și Constantin credeau că va fi de ajutor în calitate de „adăugire" confesională la crezul ***baptismal*** tradițional, ajutând la unirea tuturor teologilor răsăriteni care fuseseră atât de dezbinați în privința chestiunii ariene din timpul ***persecuțiilor***. La scurtă vreme după ce Constantin a dobândit puterea, în 323, asupra jumătăților răsăriteană și apuseană a Imperiului, el s-a decis să pună capăt acestui conflict neplăcut odată pentru totdeauna. Introducerea acestui termen a fost controversată. Nu era nici tradițional și nici nu se găsea în Scriptură. Însă, pentru el, a susține că Fiul era deoființă (ceea ce era Tatăl, era și Fiul), nu era decât un simplu mod de a afirma că Fiul lui Dumnezeu era deplin și cu totul divin și vrednic de închinare. Pentru Constantin, probabil, însemna puțin mai mult și, când în anii următori a văzut că termenul său nu întrunise consensul larg pe care îl urmărise, s-a arătat dispus să-l abandoneze – de aici mânia lui împotriva lui ***Atanasie al Alexandriei***, care a refuzat să permită trecerea tăcută a termenului (și a Sinodului de la Niceea) în obscuritate. La început, teologii alexandrini s-au bucurat în privința termenului, văzând în el un mijloc de ostracizare a lui ***Arie*** (care a refuzat să subscrie la el fiindcă era de părere că termeni materiali precum „ființă" erau mult prea grosieri pentru a fi atribuiți lui Dumnezeu), însă nu au fost apărători înfocați ai lui. Atanasie a preferat să Îl descrie pe Fiul drept „de o ființă identică

cu cea a Tatălui" (*tautotes ousias*), care evita orice sens (mult temut de teologii antiniceeni) cum că *homoousion* afirma identitatea numerică a Tatălui și a Fiului într-o manieră care amintea de vechiul modalism ***monarhianist***. Atanasie de abia se atașase de *homoousion* când a înțeles că politica imperială era interesată numai de un consens binevoitor asupra hristologiei și, dacă ar fi fost necesar, ar fi abandonat Crezul niceean în favoarea unei mărturisiri ***ariene*** mult mai moderate (politica imperială din ultimii ani ai lui Constantin și cei ai fiului său, Constanțiu). Atanasie a fost conducătorul care a grupat în jurul său pe homousienii din Răsărit, alături de ***Marcel al Ancirei***, ale cărui concepții problematice în privința hristologiei au confirmat multe dintre cele mai mari temeri ale episcopului. Dacă nu ar fi fost sprijinul perseverent al episcopilor apuseni, care au susținut imediat și cu tărie doctrina *homoousion*, este îndoielnic că Atanasie ar mai fi obținut o atât de mare victorie, încât crezul și învățătura de la Niceea să devină mărturisirea normativă a ***ortodoxiei trinitare*** și hristologice.

---

J.F. Bethune-Baker, *The Meaning of Homoousios in the Constantinopolitan Creed* (Texts and Studies 7.1; Cambridge, 1901); R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh, 1988); C. Stead, *Divine Substance* (Oxford, 1977), pp. 190-226.

**Hosius** *vezi* **Osiu al Cordobei**

**Horepiscopi**

*Chorepiskopoi* este un termen grec pentru „episcop de țară"; responsabilitatea acestuia erau zonele rurale slab populate (*chora*). Reprezenta un ordin al clerului care poate fi observat în Răsărit între secolele al III-lea și al V-lea. Deja în secolul al VIII-lea, deși termenul mai este încă întrebuințat, el se referă, în principal, la preoții vârstnici care au atribuții de episcop-vicar în zonele îndepărtate. Horepiscopii sunt menționați pentru prima dată în canonul 13 al Sinodului de la Ancira (314); la ***Sinodul de la Niceea I*** (325), au fost prezenți nu mai puțin de cincisprezece horepiscopi care au semnat în nume propriu (deși, la ***Sinodul de la Calcedon***, în 451, ei vor semna în numele superiorului lor). Se presupune că ei au fost inițial episcopi în sensul deplin al cuvântului, deși puși peste eparhii sărace și necunoscute, dar, începând cu secolul al IV-lea, au fost elaborate canoane care au limitat rolul și drepturile lor, aducându-i astfel sub autoritatea episcopilor din orașele vecine mari. Sinodul de la Ancira (314) le-a interzis să hirotonească vreunul din cele trei trepte clericale, dar le-a îngăduit să hirotonească treptele inferioare (la fel, canonul 10 al Sinodului de la Antiohia din 341). Sinodul de la Sardica, în anul 343, a cerut ca nici un episcop să nu fie numit de episcopii micilor așezări rurale pentru ca „să nu se defaime rangul de episcop".

În a doua jumătate a secolului al IV-lea, Sinodul de la Laodiceea (365) a cerut desființarea ordinului, deși funcționase timp de mai multe generații. În Biserica Apuseană, *chorepiskopoi* erau, majoritatea, prezenți în mijlocul francilor, în calitate de asistenți-misionari ai episcopului. În cele din urmă, în Apus, conceptul de *chorepiscopus* a evoluat în cel de episcop-asistent, de ajutor al episcopului. Aceasta, alături de limitarea drepturilor horepiscopale din secolul al IV-lea în Biserica Greacă, a însemnat eroziunea principiului catholic primar (afirmat pentru prima dată de ***Ignatie al Antiohiei***) că episcopul este icoana lui Hristos într-o Biserică locală deplină (indiferent de mărimea ei). A fost una dintre pierderile cauzate de coliziunea dintre ecleziologie și metoda imperială romană de a impune definiția politică a unei dioceze.

---

H. Bergère, *Étude historique sur les choréveques* (teză de doctorat, Paris, 1995); F. Gillmann, *Das Institut der Chorebschofe in Orient* (München, 1903).

**Hrisostom** [/ Gură de Aur]
*vezi* **Ioan Hrisostom**

### Hristologie

Acest termen modern denumește colectiv studiul credințelor și învățăturilor Bisericii despre persoana și lucrarea lui Hristos. Studiul efectelor răscumpărării înfăptuite de Hristos este mult mai precis denumit soteriologie (dogma despre mântuire), dar cercetările patristice moderne au fost predominant preocupate de ambele chestiuni și pe bună dreptate, fiindcă cei din vechime nu au făcut niciodată deosebire între ele, susținând în toate formele hristologiei patristice că venirea lui Hristos pe pământ a fost parte din planul divin de mântuire a neamului omenesc. Așadar, cheia întregii gândiri patristice în privința acestei chestiuni și a dinamicii sale interioare este observația că Hristos Însuși este mântuirea ***întrupată***.

În Noul Testament, hristologia este remarcabil de fluidă și deschisă oricărei exprimări literare. Este avansată mai mult printr-o serie de analogii și imagini grafice, decât prin reflecție sistematică. Imaginile sunt reprezentate în numeroasele titluri hristologice care sunt prezente aici: Învățător (Mc. 1, 27), Profet (Mt. 21, 11), Fiul lui David (Mt. 9, 27), Mesia (Mt. 16, 16), Slujitorul lui Dumnezeu (Mt. 12, 17-18), Păstorul lui Israel (Mt. 2, 6), Fiul iubit al lui Dumnezeu (Mt. 3, 17), Judecătorul (Mt. 8, 29)*, Fiul lui Dumnezeu (Mt. 12, 8), Domnul (Mt. 14, 30), Lumina lumii (In. 1, 36), Mielul lui Dumnezeu (In. 1, 36), Șarpele înălțat (In. 3, 13-14), Cel ce dăruiește apa vie (In. 4, 10-14; 7, 37-38), Pâinea vieții (In. 6, 35), Sfântul lui Dumnezeu (In. 6, 69),

---

* Referința din original este greșită; pentru Iisus Hristos ca ultim judecător vezi, între altele, In. 5,22; Fapte 10, 42 și II Tim. 4, 1 [n. ed.].

Cel ce este (In. 8, 58), Păstorul cel Bun (In. 10, 2, 10), Ușa oilor (In. 10, 7), Învierea (In. 11, 25), Calea, Adevărul și Viața (In. 14, 6), Vița cea adevărată (In. 15, 1), Biruitorul lumii (In. 16, 33), Împăratul unei împărății nepământești (In. 18, 36), Icoana lui Dumnezeu (Col. 1, 15), Capul Bisericii (Col. 1, 18), Începutul (Col. 1, 18), Noul Adam (Rom. 5, 12), Marele Preot (Evr. 5, 1-10), Mediatorul Creației (Col. 1, 15-17). Aici nu se află decât o parte din gama abundentă de aclamații hristologice care, în mod limpede, au nu numai un scop dogmatic ci, mai la obiect, izvorăsc dintr-un motiv doxologic sau mărturisitor. Hristologia, din începuturile sale, este mărturisirea și proclamarea de către Biserică a lui Iisus drept dumnezeiescul și unicul autor al mântuirii. Înainte de a fi o învățătură sistematică, ea este rugăciunea credinței. Concepția scripturală hristologică acumulează această varietate de abordări pentru a descrie evenimentul săvârșit odată pentru totdeauna, al restaurării legământului milei prin învățăturile, moartea și Învierea Stăpânului. Oricât de variate ar fi abordările, această kerygmă soteriologică asigură o armonie coerentă întregii proclamații scripturistice a lui Iisus ca Mântuitor. În scrierile cele mai timpurii ale perioadei patristice, de exemplu, în literatura clementină sau la ***Părinții Apostolici***, păstrarea terminologiei biblice este cea care îndrumă, în principal, gândirea și scrierea despre Iisus, deși se remarcă pierderea progresivă a titlurilor, îngustarea gamei de aclamații folosite, astfel încât accentul este pus pe cele mai înalte dintre ele (Mesia, Domnul, Fiul lui Dumnezeu, Mediatorul dumnezeiesc al Creației). Tipologiile Vechiului Testament, de asemenea, încep să fie din ce în ce mai întrebuințate (deja prezente în însuși Noul Testament) pentru a lărgi mai mult semnificația că Iisus este Împlinirea promisă a nădejdilor lui Israel (așa cum se poate vedea, de exemplu, în *Tratatul despre Paște* al lui Meliton de Sardis). La ***apologeții*** din secolul al II-lea, poate fi observată operând o nouă dinamică, una care încearcă să explice lumii elenistice, folosind un limbaj pe care aceasta îl poate recunoaște, că acest Iisus nu a fost un simplu învățător rabinic, ci axul central al mântuirii lumii. La retorii filosofi precum ***Iustin***, ***Teofil*** și ***Tertulian*** (și apoi mai dezvoltat la teologi precum ***Ipolit***, ***Clement din Alexandria*** și ***Origen***), Iisus este propovăduit ca revelație a Logosului divin, izvorul și cauza a toată armonia și rațiunea cosmosului, Același care a venit acum într-un trup istoric unic pentru a-i învăța și aduna la un loc pe acei înțelepți „aleși" din lume. Pe măsură ce ***teologia Logosului*** se contura din prima sa formă embrionică în cea de-a patra Evanghelie, vor izvorî din ea un întreg complex de idei înrudite, iar după secolul al III-lea, această teologie va fi vocea dominantă a hristologiei patristice. Dar în secolele al II-lea și al

III-lea, mai existau încă o varietate de alte abordări care puteau fi urmate. Unele grupări iudeo-creștine (cunoscute mai apoi ca ***ebioniți***) se sprijineau pe ideea că Iisus a fost un simplu om, un învățător rabinic pe care Dumnezeu l-a înălțat la rangul de mare profet. Pentru concepția profundă a Bisericii secolului al II-lea potrivit căreia Iisus era de origine divină, aceste aspecte nu erau socotite străine, pur și simplu, ci chiar în dezacord cu majoritatea scrierilor Noului Testament, ale cărui mărturisiri și imnuri demonstrează o concepție foarte diferită (*vezi* Filip. 2, 6-11, care era deja un imn vechi atunci când Pavel îl cita). Prin contrast, unele grupări elenistice, adoptând premiza că lumea materială era foarte străină și opusă divinității, considerau că Iisus este o epifanie spirituală a lui Dumnezeu și în nici un caz un om. Sunt cunoscuți sub denumirea colectivă de docheți, [denumire] care provine din termenul grec pentru „a părea că este om". Imperativul hristologic ***dochetist*** a produs mai multe lucrări apocrife în secolele al II-lea și al III-lea, care sugerau că trupul lui Iisus a existat doar în aparență. El a fost precum un zeu grec care S-a manifestat pe pământ sub o înfățișare fantasmagorică. Alți învățători, care par a fi asemănători cu gânditorii speculativi individuali, precum ***Pavel din Samosata***, se întrebau dacă Iisus nu a fost decât un om obișnuit care, într-o zi (de obicei, momentul ales este Botezul lui Iisus) a fost atât de pătruns de Dumnezeu încât, de atunci, viața sa a fost covârșită de sălășluirea Duhului lui Dumnezeu. Astfel, Iisus a fost Fiul lui Dumnezeu, în sensul că El avea înăuntrul Său Duhul divin. Atunci când Duhul „cobora" asupra lui Iisus, El devenea „exaltat". În perioada modernă, această concepție a fost denumită ***monarhianism***, fiindcă dorea, în principal, să păstreze accentul creștinismului pe monoteism. Dacă Iisus era Dumnezeu, El nu putea fi un al doilea Dumnezeu, ci doar Dumnezeu, în sensul că Dumnezeirea (Tatăl-Duhul) cea unică L-a ales ca să fie noua Sa manifestare (Fiul era Tatăl). Această concepție se lovea, în special, de teologia Logosului care punea total accentul pe ideea că Logosul divin a coborât în vehiculul Său de carne (fără să fie vorba de înălțarea omului prin unire cu Dumnezeu) și, de asemenea, a subliniat deosebirea ***ipostatică*** dintre Tatăl și Fiul. Comentatorii moderni au descris adesea aceste două școli de gândire primare și arhetipale ca fiind „hristologia de jos" (monarhianismul, după modelul lui ***Pavel din Samosata***) și „hristologia de sus" (teologia Logosului, după modelul lui Ipolit și Origen). Cu toate acestea, deși termenii ar putea fi folositori pentru o privire de ansamblu superficială, ei sunt, în cele din urmă, anacronici și au fost mult prea adesea folosiți greșit, fiind cu neputință să recunoaștem cum diferitele sisteme sunt deja intim

interconectate (cum se poate vedea, de exemplu, în cea de-a patra Evanghelie). După activitatea lui Ipolit și Origen, de la mijlocul secolului al III-lea, teologia Logosului a captat atenția întregii hristologii patristice ulterioare. În curând, avea să devină matricea întregii reflecții teologice. Decizia de a scoate în evidență deosebirea ipostatică dintre persoanele Dumnezeirii (Tatăl, Fiul-Logosul și Duhul-Paracletul) a asigurat dominația gândirii hristologice și trinitare în agenda teologilor creștini pentru următoarele două secole. În secolele al IV-lea și al V-lea, poate fi observată o abundență de tentative sinodale de a alcătui o declarație hristologică care să poată fi acceptată de toate comunitățile. Această istorie poate fi cel mai bine spusă prin studierea viețilot și lucrărilor principalilor contribuitori la dezbatere (*vezi* ***Atanasie al Alexandriei, Grigorie din Nazianz, arianism, Apolinarie de Laodiceea, Eusebiu al Cezareei, Eusebiu al Nicomidiei, Diodor al Tarsului, Teodor al Mopsuestiei, Nestorie, Chiril al Alexandriei, Proclus, Eutihie din Constantinopol, Leon cel Mare, Dioscor al Alexandriei***) și sinoadele principale în care a fost negociată o declarație hristologică formală (***Sinodul de la Niceea I*** [325], ***Efes*** [431], ***Sinodul de la Constantinopol*** [381], ***Calcedon*** [451], ***Sinodul de la Constantinopol II*** [553]). Probabil că este suficient să oferim aici doar o foarte scurtă prezentare a evenimentelor.

La Niceea a fost afirmată ideea dumnezeirii lui Hristos, Logosul întrupat, iar aceasta a fost păstrată, mai mult sau mai puțin, drept cadru de bază, în ciuda luptelor de durată asupra unor detalii precise. La sfârșitul secolului, episcopii apuseni, împreună cu o facțiune a teologilor niceeni (***Atanasie*** și ***Capadocienii***), au pus temelia pentru realizarea unui consens catholic potrivit căruia Logosul divin era întrupat personal în Hristos și era deoființă (***homoousios***) cu Dumnezeu („Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat"). Pentru moment, problema semnificației sale, din punctul de vedere al Întrupării a fost lăsată la o parte, atenția fiind în principal centrată asupra modului în care afecta relațiile trinitare; însă, pe măsură ce dezbaterile din secolul al IV-lea continuau furtunos, o parte dintre problemele inerente care apăreau în urma atribuirii Logosului divin o întrupare omenească (Iisus sau Hristos) au devenit din ce în ce mai evidente. De exemplu, cum putea oare o conștiință divină să îndrume viața omenească a lui Iisus? Putea Iisus să nu cunoască ceva dacă mintea Lui era divină? Dacă cunoștea absolut totul, cum mai putea fi om? Gânditori precum ***Apolinarie de Laodiceea*** au încercat să rezolve problema, susținând că mintea divină (Logosul) nu a avut nevoie de o minte și de un suflet omenesc atunci când s-a întrupat în Iisus. De ce ar fi avut nevoie de cel inferior atunci când cel

superior îl putea înlocui? Așadar, folosind puterea divină, atunci când a socotit de cuviință, rațiunea infinită a Logosului s-a exprimat pe sine în limitele raționale pentru un învățător rabinic din primul secol, îngăduind ca Iisus să pară un om al vremii sale. Deși ingenioasă, ideea nu a câștigat popularitate, semănând mult prea mult cu o redeșteptare a ***dochetismului***. Gânditorii sirieni din secolul al IV-lea (***Diodor*** și adepții săi) au combătut puternic hristologia acestuia și au argumentat spunând că în Hristos există doi centri ai persoanei Sale, și anume: sufletul omenesc cu mintea lui Iisus și Logosul divin. Aceste două „persona" (nu în sensul modern de „persoană") au fost combinate într-o armonie reciprocă la Întrupare. Fiul Omului a fost adoptat de Fiul lui Dumnezeu și a acționat în unire în calitate de Hristos, persona unirii hristologice (principiul modului în care s-au apropiat). Pornind de la teoria siriacă, nu exista nici o dificultate, pe de-o parte, de a vedea în Iisus o gamă largă și completă de manifestări ale psihicului omenesc și reacții intelectuale (de exemplu, El nu a cunoscut multe lucruri, a avut sentimente omenești și a suferit) și totodată, pe de altă parte, a mărturisi în Hristos (pentru că viața omenească nu era povestea întreagă) semne ale prezenței divine a Logosului. Pentru opozanții acestei școli, întrebuințarea regulată a expresiei „doi Fii" sugera prea expresiv o despărțire dihotomică. Dacă a existat un Fiu divin alături de un Fiu omenesc, oare nu era o blasfemie să te închini lui Iisus, de vreme ce, la urma urmei, El nu a fost nimic mai mult decât un om? Temerile erau îndreptățite: aici avem de-a face cu exaltarea hristologiilor lui ***Pavel din Samosata*** (în care un om este mărit prin unire cu Divinitatea).

Întreaga gamă a chestiunilor ce țin de subiectivitatea personală a lui Iisus a ajuns la un punct culminant la începutul secolului al V-lea, când s-au confruntat doi înverșunați reprezentanți ai școlilor alexandrină, respectiv siriacă: ***Chiril al Alexandriei*** și ***Nestorie***. Criza hristologică ce a urmat a fost reflectată în patru importante întruniri sinodale (Sinoadele de la Efes [431], Efes [449], Calcedon [451] și Constantinopol II [553]). Drept urmare, ideile siriace au fost profund marginalizate, iar sistemul alexandrin al Logosului divin întrupat personal în Iisus a ieșit învingător. Conștiința lui Iisus nu a fost alta decât cea a Cuvântului. Subtilitățile reciprocității dintre trăsăturile omenești și divine ale vieții lui Iisus au fost explicate printr-un set de formule sofisticate și păzite cu grijă și pot fi rezumate în dogma unirii ipostatice și în cea a ***comuniunii însușirilor***. Hristos are două firi (omenească și divină), fiecare desăvârșită în sine, dar unite într-un singur ipostas divin care energizează și permite fiecărei firi să-și îndeplinească funcțiile sale proprii. Fiecare fire, deși deosebită, este

atât de lipită de singurul ipostas care le valorifică pe amândouă simultan, încât expresiile caracteristice fiecărei firi pot fi în mod legitim „îmbinate", fiind, în cele din urmă, aplicate aceluiași ipostas (sau persoană). Așadar, limbajul tradițional precum pătimirile lui Dumnezeu, sau ***Fecioara Maria*** ca Maica lui Dumnezeu (***Theotokos***) sunt legitime și pot fi încurajate.

Declarațiile hristologice detaliate și complicate ale sinoadelor din secolele al IV-lea și al V-lea au fost adesea trecute cu vederea de mulți cercetători moderni, fiind considerate mostre ale unui scolasticism exacerbat; dar sinoadele nu au fost decât rezumatele concise ale argumentelor hristologice mai ample care au fost promovate în câteva dintre cele mai importante scrieri patristice ale acelei vremi, de intenția celor mai de seamă teologi de a fi tradiționaliști în modul cel mai înțelept cu putință. Aceste tratate mai extinse, precum scrierile hristologice ale lui Chiril al Alexandriei, de exemplu, arată limpede și fără îndoială că motivul pentru subtilitățile hristologice a fost întotdeauna un impuls doxologic foarte profund: dorința de a-L mărturisi pe Hristos drept Mântuitorul divin Care S-a smerit pe Sine pentru a lua parte deplin la viața omenească, motivat fiind de o autentică iubire de oameni și compasiune. Dacă interpretăm contextul mai larg și nu doar pasaje din declarațiile sinodale (acestea fiind, de obicei, tot ceea ce se redă despre acest subiect în manualele moderne), putem recunoaște în hristologia patristică din secolele al IV-lea și al V-lea o moștenire legitimă și valoroasă a spiritului religios specific Noului Testament. Se poate observa, la o cercetare amănunțită, că chiar și cei mai tehnici termeni introduși în această perioadă au fundament și motivație scripturistică. În secolele ulterioare, pe măsură ce controversa hristologică se stingea în lumina susținerii imperiale acordate marilor sinoade și, pe măsură ce dizidenții (precum sirienii și copții) erau îndepărtați de marile centre ale lumilor bizantină și latină, gândirea patristică despre persoana și lucrarea lui Hristos a căpătat o turnură mult mai mistică și mai duhovnicească, așa cum se poate observa în scrierile lui ***Pseudo-Dionisie*** și ***Maxim Mărturisitorul***. Etapa finală a hristologiei patristice clasice poate fi observată în secolul al VIII-lea în sinteza pe care **Ioan Damaschin** a făcut-o soluțiilor sinodale în cartea sa, *Despre Credința Ortodoxă*. Marea realizare a teoriei patristice hristologice a intrat în sistemul sanguin al Bisericii și nu doar prin tradiția dogmatică ci, simultan, și prin formarea liturghiilor clasice care-și vor atinge etapa finală în aceeași perioadă și în scrierile monastice duhovnicești care s-au acumulat pentru a da glas dorinței Bisericii de a se uni mistic cu Mântuitorul și nu doar de a avea o cunoaștere exactă despre El.

---

R.H. Fuller, *The Foundation of New Testament Christology* (Londra, 1965);

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (vol. 1, ed. a 2-a; Londra, 1975); J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts* (Leiden, Olanda, 1994); *idem*, *Cyril of Alexandria: On the Unity of Christ: That the Christ Is One* (New York, 1995); J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Tradition* (Washington, D.C., 1969).

**Hyppolitus** *vezi* **Ipolit Romanul**

# I

**Iacov Baradeus** (cca 500-578)

Iacov „Zdrențărosul" (nume primit ca urmare a deghizării sale în cerșetor, pe care o folosea ca să evite să fie prins de poliția imperială) a fost un episcop misionar important, înverșunat anticalcedonian, care, prin călătoriile sale neobosite și organizarea comunităților de rezistență, a pus mișcarea ***monofizită*** pe drumul său către stabilirea permanentă în ***Siria***. Numele său a fost mai apoi atașat – de oponenții lor – Bisericilor anticalcedoniene, care au fost o perioadă cunoscute ca „iacovite" [/ „iacobite"]. Era fiul unui preot și a devenit călugăr la Nisibe, iar în 527 a plecat într-o delegație pentru a obține toleranță față de anticalcedonieni la curtea lui ***Iustinian***. Acolo a beneficiat de patronajul împărătesei Teodora. A petrecut cincisprezece ani în capitală înainte de a deveni, în 542 (fără aprobare imperială), episcopul Edessei. De pe această poziție avantajoasă, a sfințit episcopi și numeroși preoți din propria facțiune anticalcedoniană în cât de multe posturi vacante a putut. Poziția sa ***hristologică*** este în esență cea a lui ***Sever al Antiohiei***.

---

E.W. Brooks, trad., John of Ephesus: *Lives of the Eastern Saints* (PO 18; 1924), pp. 690-607; (PO 19; 1926), pp. 153-158.

**Iacov de Serugh** (cca 450-520)

Iacov a fost unul dintre cei mai mari teologi sirieni și unul dintre ultimii învățători aparținând sfârșitului perioadei de independență a Bisericii siriace, pe când aceasta încă era legată dinamic de mediul cultural siro-elenistic. Provenea din districtul Serugh, de lângă Edessa, și a devenit preot aici. A fost un poet prolific și i-a fost atribuit supranumele de „Flautul Duhului". Iacov a fost un adept înflăcărat al ***hristologiei*** lui ***Chiril al Alexandriei***, într-o Biserică ce era sfâșiată de criza care a debutat la ***Sinodul de la Efes I*** (431), și care a fost exacerbată de ceea ce facțiunea din care făcea parte a considerat că este o „trădare" impusă Bisericilor la ***Sinodul de la Calcedon*** (451). A fost ucenic și prieten al lui ***Sever al Antiohiei*** și, la fel ca el, a fost o forță moderată în încercarea de a alinia așa-numita facțiune ***monofizită*** la învățătura chiriliană (nu ***eutihiană***). A fost sfințit episcop în 519, chiar înaintea morții sale. A fost faimos în timpul vieții ca poet strălucit, iar omiliile sale sunt exemple clasice de *memre* – omilia ritmică (metrică) siriacă. Opera lui ***Roman Melodul*** (un alt sirian) este un exemplu clasic al acestei forme, așa cum a fost ea transmisă Bizanțului în greacă, devenind apoi substratul *kontakion*-ului (imn liturgic) bizantin. Iacov însă a scris capodopere literare care nu există decât în siriacă (în tradiția textuală i se

atribuie 736 de *memresa*), și astfel a suferit aceeași cădere în obscuritate ca și limbajul său nativ în chestiunile ulterioare ale Bisericii. De abia astăzi, poemele și omiliile sale au început să fie traduse. El rămâne, în cea mai mare parte, o comoară închisă într-un cufăr.

---

R.S. Chesnut, *Three Monophysite Christologies* (Oxford, 1976).

**Iad**

Doctrina creștină primară despre iad combină două concepte din Noul Testament, redate prin termenii Hades și Gheena. Hadesul era sinonim în religia elenistică cu tărâmul morților (numit după zeul lumii subpământene; Homer, *Odiseea* 4, 834), dar a fost, de asemenea, termenul prin care Septuaginta a tradus cuvântul biblic *Sheol*. În sens elenistic, Hadesul era un tărâm trist al umbrelor rătăcitoare. Gândirea ebraică primară împărtășea o parte dintre aceste asocieri (*cf.* Ps. 89), conceptele de înviere și viață de apoi nefiind încă suficient de dezvoltate decât mult mai târziu. Căderea în Hades era adesea un sinonim pentru a fi bolnav de moarte și apare astfel în psalmii care se roagă pentru slobozirea din fălcile morții sau „groapa pământului". Era imaginar conceput ca fiind undeva în locurile din mijlocul pământului (Ps. 28, 1; Mt. 11, 23; Lc. 10, 15). Gheena era inițial Valea Hinomului, aflată în apropierea muntelui templului din Ierusalim. Odinioară, fusese locul în care se aduceau sacrificii umane zeului Moloh (IV Reg. 16, 3) și era privit cu dezgust, fiind considerat locul peste care va veni urgia lui Dumnezeu (Ier. 19, 6; *cf.* Ios. 15, 8). Valea a fost mai târziu folosită ca loc de depozitare a gunoaielor din Ierusalim. Focurile sale urât mirositoare și neîncetate au fost evocate de Iisus când, la rândul Său, se referă la ele ca fiind un semn al judecății lui Dumnezeu și al înfrângerii definitive a diavolului (Mt. 5, 22; Mc. 9, 47-49) și astfel a început o îndelungată asociere a Iadului cu un loc înfricoșător, de chin. Combinația dintre ideea de judecată a sufletelor cu cea de viață de apoi nu fusese răspândită în religia elenistică, însă era binecunoscută în mitologia egipteană. A fost o parte importantă a experienței iudaice și creștine în secolul apocaliptic, când ideile de înviere și viață de apoi ca răsplată sau pedeapsă au venit mult mai în prim plan. Gheena a fost în curând asociată cu simbolurile mult mai explicite ale judecății apocaliptice creștine și iudaice, precum adâncul înfricoșător (Mt. 13, 42) și lacul de foc (Apoc. 20, 10). Corespunzător, imaginația creștinismului timpuriu a umplut detaliile topografiei iadului. Vechea ambivalență dintre iad ca loc unde toți oamenii trebuiau să meargă (nu era chiar un loc de cinste, ci al izolării) și

Gheenă ca loc de pedeapsă pentru cei răi a fost înlocuită de o nouă concepție creștină despre viața de apoi ca fiind o chestiune de judecată foarte precisă: trecerea celor aleși în rai și a celor răi în iad (mult mai târziu a apărut concepția despre starea intermediară, cea a purificării purgatoriale). Însă ambivalența a continuat într-un alt sens, și anume prin faptul că, în tradiția patristică mai largă, a persistat confuzia în privința faptului dacă sufletele drepților merg în rai după moarte sau trebuie să aștepte în Hades până la învierea de obște din Ziua de Apoi. ***Irineu*** a fost de părere că credința gnostică, potrivit căreia sufletele drepților merg direct în rai (*Adversus haereses* 5, 31, 1-2; Iustin, *Dialogul cu Trifon* 80) este necorespunzătoare cu modelul dezvăluit de Iisus: a trăit pe pământ, S-a pogorât la iad pentru trei zile și de abia apoi S-a înălțat la slava cerească. Irineu credea că aleșii se vor odihni în Hades până în ziua învierii când, în cele din urmă, se vor înălța la slavă. Prin urmare, o parte din Hades era rezervată pentru consolarea drepților, în timp ce o altă parte îi cuprindea pe cei răi care erau pedepsiți pentru păcatele lor. Această imagine este reflectată în pilda despre bogatul nemilostiv și săracul Lazăr (Lc. 16, 19-31). Alte concepții răspândite în Biserica primară susțineau că sufletele mucenicilor și ale ***sfinților*** aleși vor merge direct în rai (Lc. 23, 43; II Cor. 5, 8) și astfel, Hadesul îi cuprindea doar pe păcătoșii penitenți și pe cei răi. Spre sfârșitul secolului al II-lea, ***Ipolit*** a umplut lacuna, scriind unul dintre primele „ghiduri de călătorie" în viața de apoi (*Despre univers* 1). Aici, cei drepți sunt luați de îngeri și, trecând prin poarta dreaptă, sunt duși într-un loc plin de lumină, numit „Sânul lui Avraam", pe când cei răi sunt duși prin poarta stângă într-un loc întunecat și plin de fum, de unde pot zări lacul înfricoșător al Gheenei, care este momentan gol, dar îi așteaptă după judecata viitoare. ***Tertulian*** credea că Hadesul (în locașuri diferite) reprezenta soarta întregii Biserici, cu o singură excepție, cea a ***martirilor***. Aceștia puteau să evite Hadesul și să meargă direct în rai ca urmare a virtuții lor extraordinare (*Despre suflet* 55). El era de părere că timpul petrecut de cei drepți în Hades era o perioadă de purificare postumă (Tertulian, *Despre suflet* 58; *Împotriva lui Marcion* 4, 34) în timp ce, pentru cei răi, această perioadă era una de pedepsire în suflet și trup (*Despre învierea trupului* 16). Înaintea lui și ***Iustin*** a susținut cu putere că pedeapsa focului era veșnică și că a fost pregătită pentru demoni însă, acum, punerea ei în aplicare este amânată pentru ca sufletele oamenilor răi să primească aceeași pedeapsă în ziua de apoi (Iustin, *Apologia întâi* 8, 28, 52). Origen însă considera

conceptul de pedeapsă veșnică nevrednic de un Dumnezeu Care întotdeauna caută să îndrepte și să mântuiască. Era de părere că îndreptarea postumă a sufletului în iad este doar o pedeapsă vindecătoare care se va sfârși atunci când scopul său va fi atins (*Contra Celsus* 6, 25; *De principiis* 3, 6, 5). Teoria sa, ***apocatastaza***, care susținea că toate sufletele vor redobândi, în cele din urmă, comuniunea cu Dumnezeu, a creat ulterior o mare controversă în Biserică și o consecință a acesteia a fost călirea speculației patristice despre mântuire și judecată după sfârșitul secolului al III-lea. Însă lectura atentă a textului de la I Cor. 3, 12-15 l-a făcut pe Origen să nege concepția sa veche cum că Hadesul îi va conține pe drepți și pe cei răi, iar Omilia la I Samuel 28, 3-25 respingea clar concepția lui Irineu că toți creștinii erau destinați să-L urmeze pe Iisus în iad. După Origen, mare parte din învățătura creștină a imaginat coborârea în Hades ca parte a eliberării definitive pe care Hristos o aduce sufletelor întemnițate aici pentru ca astfel drepții să poată intra în rai pentru „a fi cu Domnul", după expresia Apostolului Pavel. ***Grigorie cel Mare*** a fost de acord cu această idee și a popularizat-o în Biserica Latină (*Moralia la Iov* 12, 13). Mare parte dintre Părinții latini de după secolul al IV-lea credeau că pedepsirea celor căzuți venea asupra lor imediat după moarte (Ilarie, *La Psalmi* 51, 22; 57, 5; Ieronim, *Tâlcuire la Ioil* 2, 1; Augustin, *Despre predestinarea sfinților* 24). A fost o idee pe care Grigorie cel Mare a legitimat-o (*Dialogul* 4, 28). El și cu Augustin au fost cei mai responsabili pentru concepția comună de mai târziu potrivit căreia rugăciunile celor vii nu erau de nici un folos pentru mântuirea unui suflet odată ce a căzut în iad (Augustin, *Enchiridion* 109; *Despre orașul lui Dumnezeu* 21, 9, 16-27; *vezi Perpetua și Felicitas* pentru o concepție contrară mai veche), deși Biserica Răsăriteană nu s-a pronunțat niciodată cu adevărat în această chestiune și, deși a susținut și această concepție, solemnele „rugăciuni rostite în genunchi" la Rusalii Îl roagă în mod special pe Dumnezeu, în numele întregii Biserici, să aline chinurile sufletelor pierdute. Istorisirea despre Ava Sisoe (care a dezgropat oasele unui mort păgân care i-a vorbit și i-a cerut rugăciunile ca să aline chinurile iadului) a fost, de asemenea, o mărturie populară, provenind de această dată de la Părinții Deșertului, care încuraja rugăciunea de acest fel. Odată cu dezvoltarea doctrinei purgatoriului, Apusul a devenit chiar și mai precis în privința stării sufletului în viața de apoi. În Biserica Răsăriteană a persistat mai multă ambiguitate. Aici s-a crezut că sufletul celui drept trecea după moarte, împreună cu îngerii, prin diferite

regiuni și niveluri de instruire (pentru perioada primelor patruzeci de zile de după moarte au fost instituite diferite liturghii). O parte dintre rugăciunile Bisericii pentru morți evocă un „loc de verdeață și odihnă", amintind de starea drepților în Hades, însă din ce în ce mai mult credința într-o trecere în rai a devenit normă, precum în Apus.

R.H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity* (Londra, 1913); H. Crouzel, „Hades et la Gehenne selon Origène", *Gregorianum* 50 (1978), pp. 291-331; G.L. Prestige, „Hades in the Greek Fathers", *JTS* 24 (1922), pp. 476-485.

**Ibas al Edesei** (a. 435-457)

Ibas a fost un episcop siriac deosebit de inteligent, prins la mijlocul unui conflict internațional major între tradițiile hristologice ale ***Alexandriei*** și ***Siriei***. A fost profund implicat în desfășurarea crizei pe măsură ce aceasta a evoluat la ***Sinodul de la Efes I*** (431), unde ***Chiril al Alexandriei*** a impus condamnarea lui ***Nestorie*** și implicit, un rechizitoriu împotriva întregii Biserici siriace, la ***Sinodul de la Calcedon*** (451), și a fost invocat postum ca simbol important al ***Sinodului de la Constantinopol II*** (553). A fost episcop al Edesei între 435 și 449, până la condamnarea sa la ***Sinodul de la Efes I*** (449), prezidat de Dioscor, și a fost ulterior – după Sinodul de la Calcedon (451) – repus pe scaunul său, unde va rămâne până la moarte, în 457. Traducerea pe care a făcut-o în siriacă, în această perioadă, a lucrărilor lui ***Teodor al Mopsuestiei*** au asigurat supraviețuirea lor. Ibas a dorit să realizeze un compromis moderat între dualismul pe care credea că Nestorie l-a introdus în hristologie printr-o expunere nesocotită a tradiției siriace și ceea ce el credea că sunt tendințe monofizite periculoase prezente în gândirea lui Chiril. A fost, pe scurt, un membru al școlii care sprijinea apropierea siriacă după Sinodul de la Efes, din 431, prezidat de Ioan al Antiohiei. Ibas a lucrat împreună cu ***Teodoret al Cirului*** pentru a propune o înțelegere pe care Chiril însuși a acceptat-o în Formula de împăcare pe care a semnat-o în 433. Dioscor al Alexandriei a considerat această înțelegere post-efeseniană cu sirienii ca fiind urmarea unei erori de judecată din partea lui Chiril, iar accentul înnoit pus pe hristologia firii unice (*mia physis*), la care instiga, au făcut din Ibas și Teodoret principalele ținte pentru un atac reînnoit după moartea lui Chiril, în 444. La Sinodul de la Efes, din 449, cei doi au fost depuși, însă au fost reabilitați doi ani mai târziu, la Calcedon, unde Dioscor însuși a fost depus. În scrierile personale, atât Teodor, cât și Ibas au exprimat o distanță și mai stridentă față de hristologia chiriliană (Ibas o numea „respingătoare"), iar *Epistola către Mari* a lui Ibas a fost dată ca model de atitudine încăpățânată

(pretins nestoriană). În ciuda reabilitării calcedoniene, Ibas a fost folosit postum ca victimă sacrificială pentru a îmblânzi facțiunea chiriliană monofizită la Sinodul Constantinopol II. Al lui a fost unul dintre cele ***Trei capitole*** condamnate (declararea postumă ca eretic a lui Teodor, Teodoret și Ibas), care a dus la distrugerea totală a tuturor scrierilor sale, cu excepția epistolei ofensatoare care a fost păstrată în colecția de *Acte* ale sinodului.

---

A. d'Ales, „La lettre d'Ibas à Marès le Persan", *RSR* 22 (1932), pp. 5-25; P.T.R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East, 451-533* (Leiden, Olanda, 1979).

**Icoană** *vezi* **Artă**, **Iconoclasm**, **Chipul lui Dumnezeu**

### Iconoclasm

Termenul derivă din expresia grecească pentru „zdrobirea imaginilor". Se referă la o ruptură majoră care a separat lumea creștină bizantină în două rânduri. Prima perioadă iconoclastă a fost instituită de dinastia imperială siriană (de Leon al III-lea și fiul său, Constantin al V-lea Copronimul) și a durat din 726 până la ascensiunea lui Leon al IV-lea (775-780). După moartea lui Leon, soția sa, Irina, a devenit regentă pentru fiul lor (Constantin al VI-lea) și, confruntată fiind cu o puternică opoziție din partea curții, a început să abroge politica iconoclastă, atitudinea sa culminând cu pregătirea ***Sinodului de la Niceea II*** (Sinodul al VII-lea Ecumenic) în timpul Patriarhului Tarasie, pe care l-a convocat la ***Constantinopol***, în 786, și apoi l-a transferat la ***Niceea***, în următorul an. Acesta a elaborat o declarație dogmatică ce explica legitimitatea și necesitatea venerării icoanelor lui Hristos, a Fecioarei și a sfinților, ale căror chipuri erau moduri de transmitere a venerării Bisericii către „prototipurile" reprezentate în acele icoane. Adorarea și cultul lui Dumnezeu (*latreia*) erau ferm separate de venerarea sfinților și a obiectelor sfinte (*proskynesis*, *douleia*), deși ultimele două au fost decretate drept destinatari legitimi ai cinstirii și venerației creștine. La Sinodul de la Niceea II, lucrările lui ***Ioan Damaschinul*** (*În apărarea Sfintelor Icoane*) și ale Patriarhului Gherman, cei mai importanți teologi antiiconoclaști, au primit statut de scrieri patristice. Ioan a evidențiat principalele argumente împotriva afirmației iconoclaste că venerarea icoanelor era idolatră și lipsită de fundament scripturistic, clarificând distincția dintre închinarea la idoli și cinstirea pe care creștinii o dau Mântuitorului prin intermediul icoanei Sale din biserică (*vezi* ***artă***, ***chipul lui Dumnezeu***). De asemenea, a arătat din Scripturi cazurile în care Dumnezeu a poruncit ca imaginile să fie făcute pentru a fi folosite în cult (imageria de pe Chivotul legământului sau de pe perdelele Templului) și a concluzionat că idolatria fusese cea condamnată și nu imaginile în sine.

Într-o epocă în care multe chestiuni erau nelămurite, cele două ar fi putut fi considerate ca fiind sinonime, susține el, însă, după întruparea lui Dumnezeu, icoana a devenit un mediu teologic legitim pentru exprimarea credinței în caracterul de taină al materiei. Așa cum trupul lui Hristos a fost ***îndumnezeit*** și este îndumnezeitor, tot așa și icoana devine o ***taină*** materială a prezenței divine. Pentru Ioan, ostilitatea față de principiul icoanelor ca forme sacramentale dovedea o aversiune față de principiile fundamentale implicate în ***revelația*** autentică a lui Dumnezeu întrupat. Astfel, venerarea icoanelor nu a fost chiar o chestiune „oarecare", ci una aflată în miezul credinței ortodoxe. Iconoclasmul nu a reprezentat, așadar, doar un puritanism rigorist, ci a fost, mai precis, o erezie ***hristologică***. Cea de-a doua perioadă a iconoclasmului, reînsuflețită de împăratul Leon al V-lea din dinastia armeană bizantină, a durat între 814 și 842. Cea de-a doua fază a atacului împotriva icoanelor și susținătorilor lor („iconodulii") a fost din nou coordonată de curtea imperială și de armată și, din nou, monahii au fost cei care au opus rezistență. Cert este că s-a dovedit a fi mai violentă decât prima. S-a încheiat odată cu moartea împăratului Teofil, în 842. După acest moment, împărăteasa văduvă Teodora l-a promovat pe tronul patriarhal pe teologul iconodul Metodie și împreună au instituit un măreț praznic în prima duminică din Postul Mare. Această mare „biruință a icoanelor", care includea procesiunea pe străzi cu sfintele icoane ale Bizanțului, a fost extrem de populară și a marcat sfârșitul definitiv al tendințelor iconoclaste ale armatei, forțele dizidente din cadrul acesteia fiind anihilate. În cea de-a doua perioadă a iconoclasmului, teologii de frunte care au militat pentru venerarea icoanelor au fost Teodor Studitul și Patriarhul Nichifor. Sărbătorirea „restaurării Ortodoxiei" a fost pe urmă instituționalizată în liturghia bizantină în prima duminică a Postului Mare, iar în prezent poartă numele de „Sărbătoarea (sau Biruința) Ortodoxiei", când toate vechile erezii sunt anatemizate liturgic, culminând cu iconoclaștii. Poate că aceasta a dus la „încetinirea" radicală a convocării de sinoade ecumenice, anume credința că Niceea II reprezintă încununarea întregii serii. A fost o tendință exacerbată de ruptura iminentă dintre Bisericile Greacă și Latină din secolele ulterioare.

---

M. Barasche, *Icon: Studies in the History of an Idea* (New York, 1995); A.M. Bryer și J. Herrin, *Iconoclasm* (papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham University, 1975; Birmingham, 1977); J.M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire* (Oxford, 1986), pp. 30-68; A. Louth, trad., *Three Treatises on the Divine Images* (St. John of Damascus) (New York, 2003); J.A. McGuckin, *The Theology of Images and the Legitimation of Power in Eighth-Century Byzantium* (SVTQ 37, 1 [1993]),

pp. 39-58; C.P. Roth, trad., *On the Holy Icons* (St. Theodore the Studite) (New York, 1981).

### Iconomie

*Oikonomia* (latină: *dispensatio*) este un termen folosit în literatura paulină târzie (Ef. 1, 3-14, în special 1, 10; 3, 9; Col. 1, 25-26) pentru a desemna un înțeles panoramic al planului divin de răscumpărare a cosmosului. În textele scripturistice, este denumit „taina iconomiei” mântuirii. Aceasta era o încurajare pe care scriitorii patristici au preluat-o cu entuziasm, deoarece conceptul de iconomie fusese folosit mai înainte de filosofii religioși stoici pentru a denumi principiile ordinii din lume care reprezentau, pentru privitorul evlavios, manifestarea providenței. În literatura patristică de după ***Origen din Alexandria***, cel care a făcut adesea această legătură, „iconomie” a devenit un termen cheie care denumea sistemul mântuirii (***soteriologie***) pe care Dumnezeu îl pune în aplicare prin ***Întruparea***, moartea și ***Învierea*** lui Hristos. În controversele ***hristologice*** din secolele al IV-lea și al V-lea, era ceva obișnuit pentru teologi să sublinieze diferența contextuală care trebuia luată în seamă atunci când se aborda problema identității și al modului de acțiune a lui Dumnezeu. ***Chiril al Alexandriei***, de exemplu, l-a acuzat pe ***Nestorie*** că nu înțelege faptul că toate afirmațiile lui Dumnezeu făcute despre Hristos-omul (dacă, de exemplu, era legitim doar să Îl numești simplu pe Iisus „Dumnezeu” sau dacă are vreun sens să vorbești despre dumnezeirea lui Iisus din Nazaret) nu au putut fi rostite decât în contextul iconomiei. Pentru Chiril, ceea ce era adevărat despre Logosul preexistent nu putea, pur și simplu, să fie afirmat și despre Hristos, fără să se țină cont de contextul diferit inaugurat de iconomia Întrupării. Așadar, era legitim, „conform iconomiei” (*kat'oikonomian*), să vorbești despre „Pătimirile dumnezeiescului Cuvânt”, o expresie care ar fi putut fi blasfemiatoare cu privire la dumnezeire (*kata theoteten*), adică, dacă era afirmată în afara contextului iconomic al întrupării în istorie a Cuvântului. Prin urmare, s-a dezvoltat o distincție între teologia propriu-zisă (*theologia*), pe de-o parte, care se referă la afirmații despre firea lui Dumnezeu (*ousia* dumnezeiască) și care a trebuit să devină afirmarea tainei transcendente, de vreme ce acea *ousia* era, în cele din urmă, incognoscibilă și, pe de altă parte, în relație cu iconomia, afirmațiile soteriologice (precum cele despre hristologie, pnevmatologie sau ecleziologie) care descriau cum Dumnezeu S-a revelat pe Sine în lume prin acte răscumpărătoare. În termeni moderni, aceasta ar putea să însemne că, în general, scriitorii ***patristici*** considerau că toate dogmele teologice, în afară de dogma despre Dumnezeu *per se*, sunt un aspect al iconomiei. Începând cu sfârșitul secolului al IV-lea,

observabil mai întâi la ***Părinții Capadocieni*** (Vasile, *Epistola* 199; ***Grigorie al Nyssei***, *Marele discurs catehetic* 34), termenul a început să capete, de asemenea, o semnificație mai specific bisericească, cu privire la administrarea ***Tainelor*** și cât de tolerant se putea arăta cineva în reprimirea dizidenților la comuniunea deplină. Acest înțeles, cum că ceea ce era strict nepermis putea fi tolerat pentru a realiza reconcilierea sau vindecarea unei realități sensibile, s-a dezvoltat repede în Bizanț și a devenit un aspect important al orânduielii bisericești (***canoane***) în Răsărit.

---

J. Ruemann, „Oikonomia as Ethical Accomodation in the Fathers, and Its Pagan Background", *TU* 78 (1961), pp. 370-379; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (vol. 1, ed. a 2-a; Londra, 1975), pp. 112-113, 443; J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy* (Leiden, Olanda, 1994).

**Ieronim** (cca 347-420)

Unul dintre cei mai polemiști ***asceți*** ai secolului al IV-lea, Ieronim a fost poate cel mai important biblist al Bisericii Apusene vechi. S-a născut în orașul Stridon, la granița dalmată a imperiului, și a studiat gramatica latină înainte de a veni la ***Roma***, în jurul anului 360, pentru a studia retorica cu Aelius Donatus, unul dintre cei mai de seamă literați ai zilei. Aici și-a lustruit stilul său latin strălucit. În 366, Ieronim s-a convertit la creștinism și, după ce a locuit o perioadă în Trier, s-a mutat împreună cu niște prieteni, dintre care făcea parte și Rufin, la Aquileia, unde a îmbrățișat un mod de viață ascetic. În jurul anului 372, s-a hotărât să ducă o viață de pustnic în Răsărit și, prin urmare, și-a perfecționat greaca la Antiohia înainte de a se muta pentru cinci ani în ***deșertul*** Chalcis din Siria, unde a învățat, de asemenea, ebraica. Episcopul Paulin (*vezi* ***schisma meletiană***) l-a hirotonit ***preot*** la Antiohia, însă nu se cunoaște dacă și-a îndeplinit această slujire, iar alianța sa cu Paulin i-a adus mulți dușmani. În această perioadă petrecută la Antiohia, a ascultat prelegerile lui ***Apolinarie*** și a avut visul faimos în care Hristos l-a acuzat că este „un ciceronian și nu un creștin", o avertizare pe care a luat-o în serios, îndreptându-și din acel moment atenția către teologie și interpretare biblică, acestea devenind focarele principale ale neobositei sale energii. S-a dus la ***Constantinopol*** împreună cu Paulin și ***Epifanie*** pentru a participa la Sinodul din 381, iar aici i-a ascultat pe ***Grigorie din Nazianz*** și ***Grigorie al Nyssei***, pe care i-a prețuit. Călătorind la Roma pentru a asigura sprijinul Papei Damasus pentru Paulin, Ieronim a rămas acolo și, între 382 și 385, a îndeplinit funcția de secretar al papei. În această perioadă, Damasus l-a însărcinat să pregătească o versiune latină veritabilă a Evangheliilor, o traducere din greacă, proiect care, în cele din

urmă, va evolua în Vulgata și care a fost o încercare de a realiza o traducere fluentă și exactă a întregii Biblii pentru a înlocui Itala, o versiune mai degrabă rudimentară și celelalte versiuni din latina veche care circulau în acea vreme. În timpul petrecut în capitală, Ieronim a atras de partea sa un grup de doamne înstărite, devenind părintele lor duhovnicesc. Din acest grup făceau parte Marcela, Paula și fiica ei, Eustochia [/ Eustochium], care vor deveni, ulterior, susținătoarele lui din punct de vedere financiar. După moartea lui Damasus, clerul roman (în rândul căruia era, în general, nepopular) l-a încurajat să plece și s-a întors în Antiohia, vizitând Egiptul și s-a stabilit, în cele din urmă, la Betleem, în jurisdicția lui Ioan al ***Ierusalimului***. A avut relații antagonice cu Ioan, recunoscând cu anevoie drepturile bisericești ale acestuia. La Betleem a întemeiat împreună cu Paula o dublă mănăstire, pentru bărbați, respectiv femei. Atașamentul lui Ioan de ideile origeniste însă l-au apropiat pe episcop tot mai mult de ***Melania*** și Rufin (care întemeiaseră și ei o mănăstire pe Muntele Măslinilor) și, începând din acel moment, prietenia lui Ieronim cu Rufin s-a transformat într-un resentiment amar. Din cercetătorul și traducătorul origenist de odinioară, Ieronim a devenit un denunțător al lui Origen, acuzându-l de influență nefastă (deși a continuat să se folosească, fără să recunoască, de vastul material exegetic [al acestuia]). Pe parcursul ultimului deceniu al secolului al IV-lea, Ieronim a căutat și a dobândit sprijinul Bisericilor Romei și ***Alexandriei*** pentru a-și înfrânge dușmanii din Antiohia și Ierusalim. A avut un caracter foarte susceptibil dar nu a fost lipsit de succes în relațiile sale politice. Către sfârșitul vieții, a avut o ciocnire rezervată cu ***Augustin***, pe care se pare că-l admira, dar într-un mod necurtenitor (împărtășeau o ostilitate comună față de ***pelagianism***). Cea mai importantă realizare a sa este traducerea multor secțiuni din Biblie într-o latină elegantă, folosindu-se de abilitățile dobândite prin studiul limbilor greacă și ebraică, [abilități] necunoscute pe atunci scriitorilor bisericești apuseni. A anticipat ***canonul*** ebraic (susținut ulterior de promotorii Reformei). A realizat un studiu amănunțit al teologilor latini anteriori, deși capacitățile sale științifice erau altele decât alcătuirea de sinteze. A fost un niceean și un proapusean înflăcărat și nu a încetat niciodată să militeze pentru stilul de viață ascetic și dedicat studiului. Traducerile sale din Origen au asigurat supraviețuirea unor materiale importante după condamnarea celui din urmă la ***Sinodul de la Constantinopol (V Ecumenic)*** (553) și a determinat, mai mult sau mai puțin, influența lui Origen asupra a mare parte din ***exegeza*** apuseană ulterioară (în ciuda repudierii publice a fostului său erou). Ieronim a petrecut mulți ani scriind comentarii scripturistice, în special la

Facerea, Profeți, Psalmi (această tâlcuire păstrează lucrarea pierdută a lui Origen, *Selecta in Psalmos*), Matei, Marcu, precum și la Apocalipsă și la unele dintre epistolele pauline. Reputația sa de exeget este suprasolicitată în Biserica Apuseană (cel puțin din punctul de vedere al originalității), însă a servit la stabilirea canonului stilului nobil și a subtilității (origeniste) pentru mare parte a exegezei latine care i-a urmat și care a privit la el ca la un model. Ieronim a dorit să continue opera istorică a lui ***Eusebiu al Cezareei*** cu un manual foarte important: *Despre bărbații iluștri* (*De viris illustribus*), care oferă detalii importante despre scriitorii creștini de la începuturi până în prezent (culminând chiar cu prezentarea sa). Lucrările sale apologetice împotriva anumitor persoane sunt adesea lipsite de moderație și respect. În ultima parte a vieții, a scris mai multe tratate de preamărire a fecioriei ascetice, în care zugrăvește sexualitatea și căsătoria într-un mod pesimist și extremist (*Împotriva lui Helvidius* și *Împotriva lui Iovinian*), stabilind astfel un precedent care a aruncat o umbră asupra atitudinii creștine (clericale) referitoare la aceste chestiuni, în secolele următoare (*vezi* ***etică sexuală***). Epistolele numeroase care ne-au rămas de la el ni-l dezvăluie ca fiind un corespondent strălucitor, plin de duh și foarte caustic.

---

J.N.D. Kelly, *Jerome: His Life, Writtings, and Controversies* (Londra, 1975); H.F.D. Sparks, „Jerome as Biblical Scholar” în P.R. Ackroyd și C.F. Evans, ed., *The Cambridge History of the Bible* (vol. 1; Cambridge, 1970), pp. 510-541.

**Ierusalim**

Ierusalimul a fost dintotdeauna considerat drept „biserica mamă” a creștinismului, deși a fost aproape complet lipsit de importanță (alta decât cea de destinație pentru pelerinaj), cu excepția a două perioade. Prima a fost în epoca apostolică, când „stâlpii Bisericii”, Petru, Iacov și Ioan au activat aici, iar ulterior, Iacov, „fratele” lui Iisus, a devenit conducătorul creștinilor ierusalimiteni. Cea de-a doua perioadă este cuprinsă între secolele al IV-lea și al VI-lea, când a funcționat ca centru de viață monastică și liturgică, devenind foarte cunoscut datorită traficului pelerinilor. Istoria conflictului dintre concepția lui Iacov despre o Biserică în care se punea accent pe păstrarea riguroasă a Legii și cea a Apostolului Pavel despre misiunea generală către popoare este prezentată atât în Epistolele pauline, cât și în Faptele Apostolilor. Argumentul Apostolului Pavel a fost cel care a învins, nu numai datorită puternicei sale personalități și a presiunii născute din extinderea creștinismului la popoarele păgâne, ci și fiindcă armatele Romei au devastat Ierusalimul în 70 d.Hr. și au distrus templul. Peste noapte, din centrul veritabil al liturghiei iudaice și al doctrinei pentru un ***iudaism*** construit

în jurul unei caste preoțești foarte bine organizate, Ierusalimul a devenit un mic oraș provincial, fără să mai beneficieze de veniturile independente care decurgeau din taxa de la templu, și cu foarte puțină populație. Pe timpul lui Hadrian, o ultimă revoltă disperată a zeloților evrei a fost zdrobită și în acel an, 135, Hadrian a decis să reconstruiască orașul sub numele Aelia Capitolina. A emis un decret prin care îi alunga pe toți evreii din oraș. Se știa că mai existau evrei creștini care locuiau în Decapolis, în regiunea transiordaniană, însă ceea ce a rămas din Biserica ierusalimiteană era un grup format numai din creștinii proveniți dintre neamuri. Tradiția susține că, pentru a pângări locul în care se afla mormântul lui Iisus, romanii au construit peste el un templu al Afroditei. Abia după vizita din 326 a împărătesei Elena în Țara Sfântă a început Ierusalimul să se reînsuflețească. Donațiile pe care ea le-a făcut Bisericii de aici au încurajat înflorirea orașului ca centru al pelerinajului creștin. Povestirile despre găsirea Adevăratei Cruci, ca și a numeroase alte relicve ale apostolilor și martirilor, care s-au petrecut cu rapiditate pe parcursul unui secol, a marcat o strânsă legătură între procesul de construire plin de avânt din Ierusalim și poporul din ***Constantinopol*** și ***Alexandria***, care era tot mai doritor să vadă sfintele locuri legate de viața lui Iisus. Ambele capitale aveau rute maritime intens circulate către Țara Sfântă, iar splendida biserică Anastasis (acum cunoscută drept Biserica Sfântului Mormânt), ctitorită de ***Constantin***, funcționa ca mare centru liturgic, modelul său fiind în curând copiat în toată lumea creștină. Pe timpul lui ***Origen***, Biserica Ierusalimului a fost condusă de un episcop erudit, Alexandru (care a studiat în Alexandria) și tot în această perioadă a fost inaugurată o bibliotecă la Ierusalim pentru progresul studiilor creștine. Însă, pentru tot restul perioadei de până la Sinodul de la Calcedon (451), Ierusalimul a fost o Biserică sufragană, subordonată Cezareei, care era adevăratul centru intelectual. Unul dintre preoții săi, Chiril al Ierusalimului, a lăsat o remarcabilă serie de predici liturgice care arată cum, în jurul secolului al IV-lea, Biserica devenise faimoasă pentru ritualul său liturgic. În timpul crizei ariene, crezul baptismal ierusalimitean a fost adesea folosit ca „stindard [/ normă] al ortodoxiei" în încercările sinodale de a rezolva disputa. În secolul al V-lea, Iuvenalie al Ierusalimului a reușit ca Biserica Ierusalimului să fie recunoscută ca patriarhie la Sinodul de la Calcedon, însă a fost în principal un titlu onorific. Acest secol a fost martorul remarcabilei apariții a monahismului egiptean, așa cum este exemplificat de viețile lui Eftimie și Sava, ale căror realizări au fost transpuse pe hârtie de ***Chiril din Schitopolis***. În Palestina, noua formă de monahism – lavriotic (o familie de mici comunități eremitice) –

a devenit populară. Intensificarea raidurilor de la granițe, pe măsură ce bizantinii pierdeau stăpânirea asupra Țării Sfinte, și apariția puterii islamice în secolul al VII-lea, a dus la o nouă lungă eclipsare a Ierusalimului, deși a rămas un izvor constant de atenție ca centru de pelerinaj, iar împărații bizantini au negociat adesea pasaje sigure pentru pelerinii creștini în perioada anterioară Cruciadelor.

---

E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimages in the Later Roman Empire, AD 312-460* (Oxford, 1982); R.L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought* (New Haven, 1992).

**Ignatie al Antiohiei** (cca 35-107)

Sfântul Ignatie a fost episcop al Bisericii ***antiohiene***. Spre sfârșitul domniei lui Traian (98-117) a fost arestat fiindcă propovăduia credința creștină și a fost dus la ***Roma***, sub paza a zece soldați. Pe drumul către judecată a compus o serie de epistole către conducătorii Bisericilor creștine prin care trecea. A fost primit la Smirna de ***Policarp***, care a aranjat să fie întâmpinat de conducătorii Bisericilor locale din Asia Mică. Din Smirna, Ignatie a scris trei epistole de îmbărbătare Bisericilor din Efes, Magnesia și Tralles și o a patra către Roma, cerându-le să nu se opună șansei sale de a deveni ***martir***. Pe urmă, a fost dus de gărzi la Troada, iar aici a scris alte trei epistole Bisericilor Filadelfiei, Smirnei și lui Policarp, personal. În afară de acestea șapte, alte epistole au fost adăugate apocrif corpusului în secolul al IV-lea (se presupune că de către autorul ***Constituțiilor apostolice***). Se crede, în general, că șederea în capitală s-a finalizat cu execuția sa – așa cred Origen și Policarp – fiindcă reputația lui de martir era foarte răspândită în Biserica primară. Relatări (*Acta*) ale morții sale au fost compuse mai târziu, fără a avea prea mult fundament istoric. Epistolele lui Ignatie, strânse pentru prima dată de Policarp și păstrate în arhivă de ***Eusebiu al Cezareei***, sunt un izvor foarte important de informații despre starea Bisericii la începutul celui de-al II-lea secol. Ele invită comparația cu modul în care a fost realizată colecția epistolelor Apostolului Pavel, dar sunt și oglinda (și chiar au contribuit la formarea) unui model monarhic al episcopatului în comunitățile creștine de pretutindeni. Ignatie, împreună cu epistolele deutero-pauline[*], este un puternic susținător al ideii existenței unui singur episcop al comunității, care Îl reprezintă pe Iisus Hristos în Biserică. Episcopul este socotit simbolul eficient (taina) al ***Bisericii*** și este principalul legitimizator al Tainelor ***Căsătoriei*** și ***Euharistiei***.

---

[*] Prin „epistolele deutero-pauline" exegeza modernă denumește uneori și epistolele pastorale 1 Tim, 2 Tim și Tit, a căror paternitate este disputată: părerile sunt că acestea ar fi scrise fie de Sf. Ap. Pavel, fie de un ucenic al acestuia [n. ed.].

Autoritatea lui decurge direct de la Hristos. Ignatie avertizează împotriva ***hristologiei dochetiste***, care nega realitatea întrupării lui Iisus și Îl alungau astfel din istorie. Ignatie este un puternic apărător al unei divinități a lui Iisus învecinate umanității Sale, referindu-se la Mântuitorul drept „Dumnezeul nostru, Iisus Hristosul". Teologia sa euharistică este dinamică și realistă: „Acel trup care a suferit pentru păcatele noastre"; el schițează legătura mistică între credincios și Hristos așa cum este fundamentată în euharistie, nu în ultimul rând când face referire la mucenicia sa iminentă, zugrăvindu-se pe sine măcinat (precum grâul) în fălcile leilor, așa cum Iisus a fost, euharistic, jertfa ***mântuirii***. Ca mucenic mărturisitor și ca episcop, Ignatie se consideră și se desemnează pe sine ca fiind de Dumnezeu-purtător (*theophoros*). În generația următoare, ***Irineu*** va desăvârși concepția sa despre episcopatul monarhic, în teologia despre ***succesiunea apostolică***.

L.W. Barnard, *Studies in the Apostolic Fathers and Their Background* (Oxford, 1966), cap. 3; R.M. Grant, *Ignatius of Antioch* (Philadelphia, 1985); W.R. Schoedel, „Polycarp: Witness to Ignatius of Antioch", *VC* 41 (1987), pp. 360-376.

**Ilarie de Poitiers** (cca 315-367)

Ilarie a fost cel mai important apărător al teologiei ***niceene*** în Biserica Apuseană. Se pare că s-a convertit la creștinism impresionat de caracterul nobil al Scripturilor. Atunci când a fost ales episcop la Poitiers, în jurul anului 350, era căsătorit și avea o fiică. A sprijinit politica ***homoousion*** a niceenilor și astfel a început să redacteze lucrarea sa principală, o apărare pe scară largă a credinței niceene, intitulată *De Trinitate*. Fiindcă nu a consimțit la condamnarea lui ***Atanasie***, a fost depus la Sinodul de la Béziers și exilat de împăratul Constanțiu în Frigia, unde a devenit familiar cu multe aspecte specifice creștinismului răsăritean, nu în ultimul rând, cu cântarea de imnuri. A devenit unul dintre primii imnografi latini (au supraviețuit numai trei fragmente). În Frigia, a terminat *De Trinitate* în doisprezece cărți și de la cunoștințele sale care făceau parte din facțiunea ***homoiusiană*** (antiariană dar, de asemenea, și antiniceeană), a câștigat o înțelegere mai adâncă asupra faptului că ortodoxia era o chestiune mai importantă decât simpla adeziune la Crezul niceean (o lecție pe care Atanasie însuși avea să o învețe mult mai târziu, abia în 372). Prin urmare, a scris o carte (*De Synodis*) în care explică de ce au trebuit să fie convocate atât de multe sinoade și în care le arată cititorilor apuseni de ce termenul ***homoousion*** era atât de controversat pentru greci. Ilarie a apărut alături de homoiusieni la Sinodul de la Seleucia, în 359. S-a întors în Galia (deși nu i s-a permis să reia

anumite îndatoriri la Poitiers) și aici a organizat facțiunea antiariană. La Sinodul de la Paris, din 361, a reușit să promulge o teologie care reconcilia interesele homousiene cu cele homoiusiene. Este menționat ultima dată în 364, alături de Eusebiu de Vercelli, încercând să îl alunge pe episcopul ***arian*** Auxențiu. Ilarie a scris, de asemenea, un *Opus Historicum* care păstrează textele crezurilor ariene și o usturătoare *Apologie împotriva lui Constanțiu*, pe care-l denumește antihrist. Au supraviețuit două *Tratate* biblice, la Matei și la cartea Psalmilor, care arată că Ilarie l-a studiat pe ***Origen***, unul dintre beneficiile exilului său răsăritean forțat, când a învățat și greaca. Ilarie este un teolog neobișnuit de meditativ și irenic. El scoate în evidență distincția dintre Tatăl și Fiul, însă concepe unitatea lor ca fiind o întrepătrundere reciprocă (*perichoresis*), unde nu există nici o deosebire, cu excepția modului de originare: Tatăl Se comunică în întregime Fiului, iar Fiul primește tot ceea ce este Tatăl, doar că unul rămâne Tatăl, iar celălalt este Fiul. Pentru a contra raționamentele ***hristologice*** ariene cum că Pătimirile ***Logosului*** întrupat demonstrează statutul Său nedivin, Ilarie a propus o hristologie în care trupul lui Hristos era într-adevăr real, dar și ceresc; Hristos putea simți impactul ***răstignirii***, de exemplu, dar nu și durerea provocată de aceasta (*vezi* ***Eutihie***). Pnevmatologia sa este relativ nedezvoltată; el crede cu siguranță că ***Duhul Sfânt*** este divin, spre deosebire de arieni, însă Îl concepe ca o putere dinamică a lui Dumnezeu, mai mult decât o persoană distinctă sau ***ipostas***.

---

C.F.A. Borchardt, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle* (The Haga, Olanda, 1966); P.C. Burns, „Hilary of Poitiers' Confruntation with Arianism, 356-357" în R.C. Gregg, ed., *Arianism* (Cambridge, Mass., 1985), pp. 287-302; E. P. Meyering, *Hilary of Poitiers on the Trinity* (Leiden, Olanda, 1982).

**Imaginea lui Dumnezeu** *vezi* **Chipul lui Dumnezeu**

**Imnuri**

Cuvântul „imn" derivă din termenul grec (*hymnos*) pentru cântece religioase și ode. Încă din cele mai vechi timpuri, creștinii cântau cântece lui Hristos în adunările lor comune. Raportul lui Pliniu către Traian (98-117) adeverește faptul că, în urma investigațiilor, a aflat că creștinii „cântă un imn (*carmen*) către Hristos ca unui zeu" (*Epistola* 96.7). Multe dintre aceste imnuri timpurii pot fi încă identificate în textul Noului Testament (Lc. 1, 46 ș.u.; Apoc. 15, 3-4; 19, 1 ș.u.; Fapte 16, 25; Ef. 5, 19; Filip. 2, 6-11; Col. 1, 15-20; I Tim. 3, 16) și sunt din ce în ce mai mult considerate drept mijloace importante pentru determinarea caracterului mărturisirilor creștine primare. Obiceiul de a-I cânta lui Dumnezeu era bine întemeiat în cultul iudaic, nu

mai puțin în Psalmi, cartea cultului la templu, dar și în multe alte părți ale Vechiului Testament (Ieș. 15, 1 ș.u.; Jud. 5, 3-5; Iov 5, 9-16; 12,13-25; Is. 42, 10-12; 44, 23; 52, 9-10; Sir. 39, 14-35; 42, 15 – 43, 33). În jurul secolului al III-lea, papirușii mărturisesc existența imnurilor creștine. Unul dintre cele mai timpurii și care se regăsește și în zilele noastre, anume în rugăciunea de la Vecernia ortodoxă, este *Phos Hilarion*, care Îl celebrează pe Hristos drept „Lumină lină a sfintei slave a Tatălui ceresc" și care era cântat în biserici și în case particulare atunci când erau aprinse primele lumânări ale serii. Scriitorii greci de imnuri au observat rapid potențialul imnurilor în misiunea catehetică și în secolul al IV-lea, ***Arie*** din Alexandria a întrebuințat forme metrice pentru a-și promova apologia, un factor care a determinat un răspuns rapid și asemănător al ortodocșilor. Scriitori precum ***Clement din Alexandria***, cu faimosul său imn către „Hristos Păstorul" de la sfârșitul cărții sale, *Pedagogul*, și Sinesiu din Cirene au dezvoltat imnul creștin, aducându-l la o formă foarte valoroasă din punct de vedere literar și filosofic. A fost dusă la culme de unii dintre cei mai talentați și pricepuți poeți creștini, îndeosebi Prudențiu în Apus (*Cathemerionul*) și ***Grigorie din Nazianz***, ***Roman Melodul*** și ***Ioan Damaschinul*** în Biserica Răsăriteană. De atunci, multe dintre cele mai mărețe imnuri și-au găsit loc în slujbele și cărțile de cult ale Bisericilor Latină și Greacă. Un vast corpus de alte imnuri creștine în armeană, etiopiană, coptă și alte limbi creștine rămâne să fie descoperit de lumea largă. Majoritatea imnurilor însă nu sunt capodopere literare sau teologice, ci metri robuști meniți uzului comun. ***Ambrozie*** a fost cel mai important scriitor latin care a folosit acest gen literar. Paisprezece dintre imnurile sale originale au supraviețuit; a născut însă, după moartea sa, un mare număr de imitatori (și pseudoepigrafi). Poezia creștină a Evului Mediu latin și grec este, în general, mai puțin intensă din punct de vedere teologic decât marile imnuri patristice, însă nu mai puțin fermecătoare prin eleganța, umanitatea și atenția față de detaliu.

---

W. Christ și M. Paranikas, *Anthologia Graeca Carminum Christianorum* (Leipzig, Germania, 1871); A. Fitzgerald, *The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene* (Oxford, 1926); J.A. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus: Selected Poems* (Oxford, 1986, 1989); *idem*, *At the Lighting of the Lamps: Hymns of the Ancient Church* (Harrisburg, Pa., 1997); J.T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns* (Cambridge, 1971); H. Waddell, *Medieval Latin Lyrics* (ed. a 5-a; Londra, 1975).

## India

O parte dintre cei din vechime întrebuințau termenul „India" pentru a denumi ceea ce astăzi numim ***Etiopia*** și, astfel, primele apariții

ale creștinismului pe continentul indian propriu-zis nu sunt foarte bine cunoscute. Prima referință solidă în literatura patristică este cea a scriitorului bizantin din secolul al VI-lea, cunoscut sub numele de Cosmas Indicopleustes (cuvântul înseamnă „marinar [care navighează] către India" care făcea călătorii comerciale din ***Alexandria*** spre Răsărit și care și-a scris impresiile în tratatul său *Despre topografia creștină*. El remarca faptul că Biserica creștină a fost întemeiată în India cu mult înainte de jumătatea secolului al VI-lea. Prezența unei puternice comunități de creștini în sud-vestul Indiei (mai târziu, ei s-au răspândit în afara arealului inițial, devenind o puternică mișcare evanghelizatoare), cu multe trăsături ***siriace*** în viața lor bisericească, sugerează faptul că ***Siria*** a fost într-adevăr originea vieții bisericești din această zonă (precum a fost și pentru ***Etiopia*** în anumite momente ale istoriei sale primare) și, astfel, poate fi presupusă existența unei întreprinderi misionare în secolele al IV-lea și al V-lea când acea Biserică se afla încă în culmea puterii sale. Comunitățile creștine din India au o tradiție vie proprie, care spune că ar fi fost întemeiate de Apostolul Toma (Didymus), însă figura acestui apostol, ca simbol al învățăturii encratite, era deja înrădăcinată în tradițiile străvechi ale Bisericii siriace și astfel, este posibil, de asemenea, ca tradiția despre Toma să fi ajuns în India via Siria, de asemenea.

---

S.C. Neil, *The Story of the Christian Church in India and Pakistan* (Grand Rapids, 1970); *idem*, *The Beginnings to AD 1707* (vol. 1 din *History of Christianity* în India; Cambridge, 1984).

**Ioan Casian** (cca 360-433)

Ioan Casian a fost un scit (român) prin naștere, ale cărui călătorii l-au dus în cele din urmă în Apus, unde a întemeiat mănăstiri importante și a avut o influență fundamentală asupra teologiei experienței ***ascetice***. În tinerețe, a îmbrățișat monahismul la Betleem. Curând după aceea s-a mutat în Egipt pentru a studia ascetismul aici și a fost profund influențat de ***Evagrie***, a cărui gândire a temperat-o și răspândit-o prin propriile scrieri. În 401, îl găsim la ***Constantinopol***, slujind ca diacon al lui ***Ioan Hrisostom***, care l-a trimis într-o misiune la Papa Inochentie I [/ Inocențiu]. Aici l-a întâlnit și s-a împrietenit cu Leon, care va deveni papă mai târziu. Se pare că Ioan s-a stabilit în Apus după acest moment, întemeind două mănăstiri la Marsilia, în 415. Pentru aceste comunități a scris cele mai renumite cărți ale sale. Una dintre ele poartă titlul *Așezăminte mănăstirești* și descrie cele opt păcate mari care îi luptă pe monahi și în care el prescrie regimul (mâncare, îmbrăcăminte, perioadele din zi dedicate ***rugăciunii***) care ghidează viața unui

monah; cealaltă lucrare este *Convorbiri duhovnicești*, în care sunt redate numeroase discuții pe care le-a purtat în Răsărit cu bătrâni monahi. Ambele lucrări au avut un impact profund asupra monahismului, pe măsură ce acesta începea să se extindă în Biserica Apuseană. Mai ales *Așezămintele* sale au influențat forma multor reguli monahale apusene și au fost adaptate ca substructură de familia benedictină. Ioan a avut repulsie față de ideile lui ***Augustin*** despre har, iar în *Convorbiri 13* el a atacat ideile acestuia, prezentând învățătura lui Ioan Hrisostom (atrăgându-și astfel ulterior reputația de semipelagian în Biserica Apuseană, deși în Biserica Răsăriteană el este cinstit ca sfânt). În timpul pregătirii ***Sinodului de la Efes*** din 430, papa Celestin i-a cerut lui Casian să alcătuiască o condamnare oficială a doctrinei lui ***Nestorie*** și astfel, a redactat un studiu despre teologia ***Întrupării***, care va fi publicat în cele din urmă sub numele de *Șapte cărți despre Întruparea Domnului*.

---

C. Luibheid, *John Cassian: The Conferences* (CWS; New York, 1985); P. Munz, „John Cassian", *JEH* 9 (1960), pp. 1-22; P. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian* (Oxford, 1978).

**Ioan Damaschinul** (cca 655-750)

Ioan Damaschinul (Yanan ibn Mansur) a fost membru al unei familii creștine de rang înalt și a pășit pe urmele tatălui său, devenind dregător la curtea califului musulman din Damasc, probabil ca reprezentant al comunității creștine. Ioan și-a dat demisia din acest post în jurul anului 725, probabil din cauza presiunilor politice, și a devenit monah în Mănăstirea Mar Saba de lângă Betleem, unde a fost hirotonit preot. În timpul primei crize ***iconoclaste*** din timpul împăratului Leon (726-730), a scris trei *Cuvântări* în apărarea icoanelor, care au devenit lucrări standard despre închinarea la icoane. A fost ***anatemizat*** de sinodul iconoclast din 753, însă Palestina era pe atunci în afara zonei de influență a curții bizantine. Închinătorii la icoane (iconodulii), care au fost în cele din urmă victorioși, l-au salutat ca mărturisitor eroic la ***Sinodul de la Niceea II*** în 787. Un important aspect al apologiei sale este corelarea teologiei icoanei cu ***hristologia Întrupării***. De asemenea, Ioan a început o prezentare sistematică a învățăturilor patristice despre toate aspectele credinței. Aceasta a devenit cea mai importantă lucrare a sa: *Izvorul cunoașterii*. Poartă amprenta unui compendiu academic structurat în trei părți: *Despre filosofie*, *Despre erezii* și *Despre credința ortodoxă*. Ultima secțiune a dobândit repede autoritatea unui volum de sine stătător în teologia ortodoxă și a exercitat, de asemenea, o influență masivă asupra Bisericii Apusene medievale, nu mai puțin fiindcă a fost o sursă principală pentru Toma d'Aquino și a sa *Summa*

*Theologiae*. Ioan, care a avut contact direct cu islamul, îl caracterizează pe acesta din urmă ca fiind mai degrabă o deviație eretică de la creștinism, decât o religie nouă (și prin urmare, un partener pentru un potențial dialog religios). A compus, de asemenea, o colecție de texte despre viața ascetică, *Sacra Parallela* (au supraviețuit numai fragmente din ea). Compunerea de *imnuri* (alături de ruda sa, Cosma Melodul) a constituit un model pentru scrierea liturgică a Răsăritului, iar multe dintre acestea sunt cântate în Biserică până în ziua de azi.

---

D. Anderson, trad., St. John of Damascus: *On the Divine Images* (Crestwood, N.Y., 1980); J.A. McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition* (Lewiston, N.Y., 1987); J. Nasrallah, *St. Jean de Damas: Son époque, sa vie, son oeuvre* (Paris, 1950); M. O'Rourke-Boyle, „Christ the Eikon in the Apologies for Holy Images of John of Damascus", *Greek Orthodox Theological Review* 15 (1970), pp. 175-186; D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The „Heresy of the Ishmaelites"* (Leiden, Olanda, 1972); S. Salmond, trad., St. John of Damascus: *On the Orthodox Faith* (NPNF ser. a 2-a, vol. 9; Grand Rapids, 1989); F.H. Chase, trad., St. John of Damascus: *The Fount of Knowledge* (Fathers of the Church 37; Washington, D.C., 1958).

**Ioan din Gaza** *vezi* **Varsanufie și Ioan**

**Ioan Gură de Aur** *vezi* **Ioan Hrisostom**

**Ioan Hrisostom** (cca 345-407)

Numele său înseamnă „Gură de Aur" și a fost dat în onoarea oratoriei sale strălucite și a stilului curat care caracterizează numeroasele sale predici pe care le-a ținut în timpul păstoririi sale ca arhiepiscop al ***Constantinopolului***. Lucrările sale sunt atât de mult prețuite de Biserica Răsăriteană, încât sunt socotite paradigme ale omileticii. A avut o influență la fel de mare în Apus, unde puternicul accent pus pe morală a făcut ca el să fie considerat un moralist model și un reformator social. Ioan era originar din ***Antiohia***, fiind fiul unui funcționar civil din administrația guvernatorului militar al provinciei siriene. Mama sa, Antuza, a rămas văduvă la vârsta de douăzeci de ani, însă i-a asigurat cea mai bună educație fiului său, care a studiat probabil cu Libanius, cel mai mare sofist al vremii. A studiat teologia cu ***Diodor***, marele teolog biblist sirian, și a fost botezat în 368, după care a început un curs de studiere a Scripturii împreună cu episcopul ***Meletie***. Scrierile sale reprezintă școala antiohiană aflată la apogeul său, moderând acele polarități care mai târziu vor aduce acea tradiție în criză în controversele ***hristologice*** din secolul al V-lea. În 371, a fost hirotonit citeț și a petrecut o vreme în retragere alături de un monah vârstnic. Îmbolnăvindu-se, s-a întors acasă, locuind aici între 378 și 381, împreună cu mama sa. În 381, a fost sfințit diacon de Flavian,

noul episcop al Antiohiei, iar în 386 a fost hirotonit preot, primind cu această ocazie însărcinarea de a predica la catedrală. Predicile sale – din această perioadă –, în care interpretează pasaje scripturistice, sunt atât de mari dimensiuni, cât și de cea mai bună calitate. El se folosește de instruirea sa exegetică siriacă pentru a realiza o legătură intimă cu semnificația istorică și contextuală a narațiunii și evidențiază semnificația morală a textului fără să întrebuințeze un alegorism sau o speculație elaborată. Din acest motiv, a fost foarte apreciat de cititorii moderni (*vezi* ***exegeză***). În 387, după ce o revoltă din Antiohia a distrus statuile împăratului, amenințând să atragă o pedeapsa militară nimicitoare asupra orașului, Ioan a adresat mai multe apeluri la clemență (*Omilii la statui*), iar reputația sa a fost statornicită. În 398, a fost ales de împăratul Arcadie pentru a-l înlocui pe Nectarie ca arhiepiscop al Constantinopolului și s-a arătat decis să reformeze cât mai repede Biserica din acest oraș. Atitudinea sa ascetică și severă i-a înstrăinat pe mulți din rândul curții imperiale și din ***cler***, în special pe împărăteasa Eudoxia, care s-a simțit atinsă de remarcile sale despre venalitatea bogaților care nu ar ridica un deget pentru a-i ajuta pe săraci. A început să-l hăituiască pe Ioan și să facă presiuni ca acesta să își dea demisia. ***Teofil al Alexandriei*** a sesizat oportunitatea de a câștiga dominația asupra capitalei atunci când Ioan a acordat adăpost ***Fraților lungi***, monahii pe care Teofil îi condamnase și alungase din Egipt din cauza origenismului lor. Teofil a venit în Constantinopol și, la Sinodul de la Stejar (Calcedon, 403), l-a judecat și l-a depus pe Ioan, invocând abateri canonice. Curtea imperială, conștientă de popularitatea crescândă a lui Ioan în rândul populației obișnuite a capitalei, a aprobat sentința și l-a exilat pentru o scurtă perioadă de timp, presupunând că aceasta va fi îndeajuns pentru garantarea comportamentului său viitor. La scurtă vreme după rechemarea sa, și-a reluat programul de reforme cu o râvnă chiar și mai mare, atrăgându-și dușmănia cruntă a împărătesei. A fost exilat din nou, pe baza faptului că își reluase păstorirea după condamnarea sinodală, în lipsa unei autorizații canonice. Apelurile internaționale făcute de Roma nu au fost de nici un folos. La început, a fost trimis la Antiohia, dar această pedeapsă a fost sporită ulterior cu un marș forțat în timpul iernii către o localitate de pe malul Mării Negre, fapt care a avut ca efect grăbirea morții sale. Faima lui Ioan se sprijină pe reputația sa de episcop martir neînfricat care și-a asumat sarcina de apărare a săracilor împotriva abuzurilor celor bogați. Se crede, de asemenea, că ar fi instituit reforme liturgice, fiindu-i atribuită ulterior forma constantinopolitană a liturghiei euharistice (care demonstrează origini siriace).

Această liturghie reprezintă în prezent ritualul standard al Bisericii Ortodoxe, iar Ioan a devenit una dintre cele mai de seamă autorități ***patristice***, atât în calitate de creator de liturghie, cât și ca predicator. În Antiohia, a intrat într-o polemică încercând să-i împiedice pe creștinii locului să participe la festivalurile religioase evreiești (aparent, o practică obișnuită), iar limbajul său este adesea dur. În perioada contemporană, abordat în contexte diferite, acest text oferă o paradigmă periculoasă pentru prezența retoricii antisemite printre creștini (*vezi* ***iudaism***). Din punct de vedere istoric, importanța lui este imensă pentru că a asigurat impactul de durată al tradiției teologice siriace asupra Bizanțului aflat în curs de dezvoltare. Tradiția sa manuscrisă a devenit un depozitar la îndemână de-a lungul secolelor pentru numeroase lucrări nescrise de el, inclusiv pentru câteva dintre omiliile lui ***Nestorie*** (despre înalta preoție a lui Iisus).

---

C. Baur, *John Chrysostom and His Times* (2 vol.; Londra, 1960); J.N.D. Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom: Ascetic, Preacher, Bishop* (Ithaca, N.Y., 1995); M. Lawrenz, *The Christology of John Chrysostom* (Lewiston, N.Y., 1996); J.H.W.G. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops: Army, Church and State in the Reign of Arcadius and Chrysostom* (Oxford, 1990); R.L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century* (Berkeley, Calif., 1983).

**Ioan Malalas** (cca 490-575)

Numele său înseamnă „retorul". El este autorul lucrării *Chronographia* în optsprezece cărți, scrisă în ***Constantinopol***, care schițează istoria universală de la creație până în anul 563 (se pare că perioada dintre 563 și 565, care era inclusă inițial, s-a pierdut). Nouă cărți precedă Întruparea, iar nouă continuă povestea Bisericii. *Chronographia* este un amestec de izvoare – dintre care unele sunt acum pierdute –, fiind în mare parte nedemnă de încredere prin modul propriu de înțelegere a istoriei, însă importantă pentru informația despre epoca lui Iustinian și în special pentru chestiunile despre Antiohia, unde autorul pare să fi trăit pentru o perioadă de timp.

---

E. și M. Jeffreys și R. Scott, trad., *The Chronicle of John Malalas: A Translation* (Melbourne, Australia, 1986).

**Ioan Moshu** (cca 550-619 sau 634)

Monah călător și scriitor duhovnicesc, Ioan Moshu a devenit, în 575, ascet la mănăstirea Sfântului Teodosie de lângă ***Ierusalim***, iar în 587, a întreprins faimoasa sa călătorie (în compania prietenului și ucenicului său, Sofronie, care va deveni mai târziu patriarh al Ierusalimului), pentru a vedea cât mai multe așezări monahale (în Egipt, ***Sinai***, ***Siria***, Cipru și ***Roma***). El și-a redactat jurnalul de călătorie sub forma unei colecții de povestiri

despre sfinții monahi, intitulată *Pășunea duhovnicească* (*Pratum Spirituale*) [/ *Limonariu*]. Povestirile au devenit extrem de populare în lumea bizantină.

N.H. Baynes, „The Pratum Spirituale", *OCP* 13 (1947), pp. 404-414; retipărită în *idem*, *Byzantine Studies* (Londra, 1955), pp. 261-270; H. Chadwick, „John Moschus and His Friend Sophronius the Sophist", *JTS* n.s. 25 (1974), pp. 41-74; J. Wortley, trad., John Moschus: *The Spiritual Meadow* (Kalamazoo, Mich., 1992).

**Ioan Scărarul** [/ Climacus]
(cca 575-cca 650)

Sfântul Ioan din Sinai (unde a trăit cea mai mare parte a vieții), sau Ioan „Scărarul" (Klimakos), își trage numele de la cea mai faimoasă carte a sa: *Scara dumnezeiescului urcuș*. În această lucrare este recapitulată tradiția deșertului în perioada sa ultimă, de aur, și a devenit un manual standard pentru îndrumarea monahilor răsăriteni. În 591, la vârsta de șaisprezece ani, Ioan a venit în Sinai dintr-o locație necunoscută și a rămas aici ca novice pe lângă Ava Martyrius. Pe când Ioan avea douăzeci de ani, bătrânul său a murit, iar el a continuat să trăiască singur ca pustnic într-o peșteră, pentru următorii patruzeci de ani. Faima sa crescândă de povățuitor înțelept a atras ucenici, însă unii membri ai mănăstirii vecine de pe Sinai au adresat o serie de critici la care Ioan a răspuns prin întoarcerea la o viață de singurătate desăvârșită. Curând, a fost ales drept noul stareț al Mănăstirii Sinai; revenirea la mănăstirea sa de metanie s-a întâmplat în jurul anului 635. În ultimii ani ai vieții, a compus manualul său practic de îndrumare pentru monahi. Este o colecție tradițională bazată pe materiale pe care Ioan le-a adunat de-a lungul deceniilor de experiență și învățătură monahală. L-a compus în ajunul devastării Egiptului creștin. Cartea sa este împărțită în treizeci de secțiuni, reprezentând treptele presupuse ale unei scări către rai. Primele douăzeci și trei explică viciile care sunt periculoase pentru asceți, iar secțiunile 24-30 interpretează virtuțile care ar trebui să definească un monah. Învățătura lui Ioan a simplificat spiritualitatea școlii din Gaza, cea a lui ***Varsanufie*** și Dorotei, iar sinteza lui va influența profund monahismul atonit și prin urmare, Răsăritul ortodox, până în ziua de astăzi. Lucrarea sa învață că simplificarea ***firii*** (liniștirea sa prin isihasm), de care are nevoie monahul ca să își sporească rugăciunea, trebuie să fie însoțită de repetarea constantă a unei propoziții care concentrează mintea (de exemplu, numele lui Iisus și puterea sa mântuitoare): așa-numita rugăciune monologică. Marea tradiție creștină a Rugăciunii lui Iisus a rodit din această carte.

D. Chitty, *The Desert a City* (Oxford, 1966, pp. 170-175); C. Luibheid și N. Russell trad., John Climacus: *The Ladder of Divine Ascent* (CWS; New York, 1982).

**Iovinian** (m. cca 406)

Iovinian a fost un monah din Milano care, deși dedicat vieții monahale, a fost alarmat de modul în care mișcarea ***ascetică*** din Apus dezvolta anumite concepții în detrimentul ***căsătoriei*** și ***sexualității***. A scris o carte în care susținea că asceții și cei căsătoriți au statut spiritual egal în Biserică. Și-a exprimat, de asemenea, îndoiala (urmându-l pe scriitorul Helvidius) în privința pururea-fecioriei Maicii Domnului (*vezi* ***Fecioara Maria***, ***Theotokos***). Concepțiile sale au stârnit o adevărată furtună de proteste din partea teologilor apuseni de frunte, precum ***Ambrozie*** (care l-a condamnat la Sinodul de la Milano, din 393), ***Augustin*** (care a scris împotriva lui *Despre binefacerea căsătoriei* și *Despre sfânta feciorie*), ***Pelagius*** și ***Ieronim*** (*Împotriva lui Iovinian*). Critica severă a lui Ieronim la adresa lui Iovinian a fost percepută ca fiind atât de violentă, încât nu a fost bine primită la ***Roma***, însă, cu toate acestea, protestele au determinat exilarea lui Iovinian și arderea cărții sale. ***Grigorie cel Mare***, rezumând mai târziu opiniile lui Augustin, a făcut ca învățătura total opusă lui Iovinian (superioritatea statutului spiritual al celibatului, în dauna căsătoriei) să fie considerată ortodoxia standard în Biserica Apuseană.

---

J.N.D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies* (Londra, 1975), pp. 180-187.

**Ipolit Romanul** [/ Hyppolitus] (cca 170-236)

Ipolit a fost un important ***teolog al Logosului*** și un prezbiter filosof al Bisericii romane. ***Origen*** a călătorit pentru a-l auzi predicând. Câteva surse răsăritene îl desemnează ca episcop al ***Romei***. Dacă acest lucru este adevărat, atunci înseamnă că el a rupt comuniunea cu Papa Zefirin (198-217) sau (mai probabil) cu Calist (217-222), pe care îl considera eretic din punct de vedere teologic și frivol din punct de vedere moral. Se afirmă adesea că Ipolit a devenit astfel unul dintre primii antipapi. Din acest motiv, dar și din cauza faptului că a scris în greacă (ceva obișnuit pentru teologii Romei din acea perioadă), reputația sa și tradiția lucrărilor sale au fost neglijate până în perioada modernă. Cea mai veche tradiție romană afirma că atât Ipolit, cât și Papa Pontianus (230-235) au fost arestați în 235 și condamnați la moarte prin muncă silnică în minele de sare din Sardinia. În timpul exilului, s-au împăcat. Papa Fabian (236-250) a dispus aducerea trupurilor lor și îngroparea în cimitirul de pe Via Tiburtina, fiind cinstiți ca martiri. În 1551, săpăturile din zonă au scos la lumină o statuie a lui Ipolit, făurită încă din timpul vieții sale, care se găsește acum în colecția de la Vatican. Principala sa lucrare (deși o minoritate de cercetători nu o atribuie lui) este *Respingerea tuturor ereziilor* care derivă toate ereziile

creștine din coruperea cauzată de preferarea religiilor de mistere sau a filosofiei elenistice în dauna Evangheliei. A scris un atac împotriva ***hristologiei sabeliene***, reprezentată de învățătorul ***Noetus*** (*Contra Noetum*), și a compus o carte intitulată ***Tradiția apostolică***, o discuție despre cum ar trebui să fie săvârșit cultul comunității, oferind exemple foarte importante de rugăciuni pe care trebuia să le rostească episcopul slujitor. Cercetătorii au reușit recent să abstragă această lucrare din diferite colecții liturgice în care era încorporată. Ea reprezintă astăzi una dintre cele mai vechi și mai importante surse pentru cunoașterea primelor ritualuri ale hirotoniei creștine, ale hirotoniei diferiților oficianți, catehumenatului, botezului și a practicii timpurii a ***euharistiei***. Ipolit a scris, de asemenea, comentarii biblice. *Tâlcuirea la cartea lui Daniel* a supraviețuit complet în slavonă. *Binecuvântările lui Moise* și *Binecuvântările lui Isaac și Iacov* au supraviețuit, de asemenea, ca și cartea *Despre Hristos și antihrist*. În calitate de teolog, Ipolit a sprijinit o concepție în care Biserica era văzută ca fiind o comunitate a aleșilor puri, deplângând cu tărie tendința pe care o observa la Calist (*vezi* ***pocăință***), de a susține o teologie a reconcilierii (o Biserică a păcătoșilor care pășesc pe calea pocăinței). Îi urmează pe primii ***apologeți*** în concepția sa despre Logosul Care a fost extrapolat din Monada divină, în scopul creației și mântuirii (*vezi* ***Teofil***). Logosul a fost la început imanent în Monada divină, apoi a devenit Cuvântul emis în procesul creației și, în cele din urmă, este – în iconomia mântuirii – Cuvântul întrupat. Ipolit era de părere că hristologia lui Calist este una ***monarhianistă***, iar Calist este un propovăduitor al ***sabelianismului***, față de care Ipolit avea o aversiune de o viață. În schimb, Calist considera că distincția lui Ipolit dintre Cuvânt și Tată era atât de accentuată (din cartea *Respingerea* lipsea, de asemenea, referința clară la ***Duhul Sfânt***), încât părea a fi un diteist. În vasta sa concepție soteriologică, Ipolit îl urmează pe ***Irineu*** care considera mântuirea ca fiind o recapitulare în care Hristos Își asumă trupul pentru a anula răul cauzat de Adam și pentru a reda nemurirea neamului omenesc.

---

R. Butterworth, trad., Hippolytus: *The Contra Noetum* (Londra, 1977); G. Dix, trad., *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome* (Londra, 1968); C. Osborne, *Rethinking early Greek Philosophy: Hippolytus of Rome and the Pre-Socratics* (Ithaca, N. Y., 1987); D.L. Powell, „The Schism of Hippolytus", *SP* 12; TU 115 (1975), pp. 449-456.

### Ipostas

Cuvântul grecesc înseamnă literal „ceea ce se află sub ceva". Echivalentul său direct latin ar fi „subzistență" (*subsistentia*) sau entitate individuală. Ar putea fi redat,

de asemenea, ca „substanță" (*substantia*). Pentru o perioadă, și anume în secolul al III-lea, în cadrul schimburilor teologice dintre Bisericile Greacă și Latină în privința teologiei trinitare, a existat un grad de confuzie cauzat de traducerea lui *hypostasis* ca *substantia* fiindcă acolo unde grecii susțineau existența a trei ipostasuri în Dumnezeire într-o singură *ousia* (trei subzistențe într-o singură fire), latinii îi înțelegeau ca învățând despre trei firi divine, ceea ce era echivalent cu triteismul. Cuvântul *hypostasis* este probabil unul dintre primii și cei mai importanți termeni tehnici care au început să intre tot mai mult în vocabularul creștin începând cu secolul al III-lea. A jucat un rol important în controversele trinitare și hristologice, având semnificații diferite ca nuanță. La început, a fost un termen științific elenist care semnifica sedimentul precipitat într-un lichid. Epistola către Evrei însă presupune deja semnificația modului în care Hristos putea exprima ființa lui Dumnezeu (Evr. 1, 3), arătând conceptul „personeității individuale" a lui Hristos (Evr. 3, 14) și este folosit ca termen pentru „substanță" (Evr. 11, 1)*. Astfel, a pătruns în vocabularul ***hristologic*** al Noului Testament ca referindu-se atât la existența personală distinctă (particulară), cât și la realitatea ființială concretă. În secolul al III-lea, călcând pe urmele lui ***Origen*** (*Împotriva lui Celsus* 8, 12; *Comentariu la Evanghelia lui Ioan* 2, 10, 75), cuvântul a devenit termenul preferat pentru combaterea ***monarhianismului sabelian***, iar identitățile distincte ale celor trei „***persoane***" ale Dumnezeirii au fost denumite ipostasuri. Trei *ipostasuri* într-o *ousia* era o formulă tehnică pentru care ***Atanasie*** a dobândit acordul Sinodului din Alexandria din 362, permițând astfel Bisericilor Răsăritene să se concentreze pe o soluție la problemele hristologice paralizante din perioada ***ariană***. În acest context, ***Apolinarie de Laodiceea*** a readus cuvântul în arena hristologică, întrebuințându-l pentru a susține concepțiile sale puternice despre singura realitate a dumnezeiescului Iisus. Începând din acel moment, numeroșii antiapolinariști (inclusiv cei din Biserica siriacă) au asociat termenul cu o teorie despre o divino-umanitate confuză care s-a coalizat pentru a face un Dumnezeu-om cu o singură fire și, chiar în secolul al V-lea, mulți dintre dușmanii lui ***Chiril al Alexandriei*** (care a dus cuvântul la noi culmi de rafinament) pretindeau că atunci când îl citesc pe Părintele alexandrin, li se pare că îl ascultă pe Apolinarie din vechime. Acolo unde Chiril susținea că Hristos a fost un singur ipostas (însemnând persoană subzistentă), dușmanii săi îl acuzau că propovăduiește învățătura despre o singură fire (***monofizitism***). Se părea că, o dată în plus, dubla semnificație

* Hypostasis înseamnă și „încredințare", variantă preferată de traducătorul român al textului biblic de la Evrei 11, 1 (în versiunea sinodală) [n. ed.]

a cuvântului (un fundament substanțial sau o realitate individuală) arunca în confuzie domeniul dezbătut, în loc să îl clarifice. ***Grigorie din Nazianz*** a fost cel care (urmând *Epistolei către Epictet* a lui Atanasie) a salvat cuvântul din mâinile lui Apolinarie și a clarificat modul în care ar trebui să fie folosit de ortodocși: insistând că în contextele trinitare și hristologice, cuvântul avea semnificații diferite. În trinitarism, era principiul și dinamica individualității (treimicitatea), în timp ce în hristologie era principiul și dinamica unirii (unitatea). În teologia trinitară, trebuie să fie mărturisite trei ipostasuri. În hristologie, trebuie mărturisit doar un singur ipostas (*Epistola 101 către Cledonius*). ***Chiril al Alexandriei*** a dus cuvântul un pas mai departe în marele conflict teologic cu ***Nestorie***, care a debutat în 428, trecând prin dezbaterile de la ***Sinoadele Efes I (431)*** și ***Calcedon (451)***. Chiril a dorit să evite limbajul nestorian despre doi fii (un fiu divin al lui Dumnezeu și un fiu omenesc al omului) și a căutat să modeleze un limbaj puternic al unității hristologice, preferând formula „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul” (*mia physis*), pe care el o considera (greșit) ca având o proveniență atanasiană. A renunțat în curând la această terminologie atunci când a conștientizat originea sa apolinaristă și, prin urmare, a întrebuințat continuu în timpul dezbaterilor efesene formula „ipostasul unic al Cuvântului dumnezeiesc” ca principiu și dinamică a unirii hristologice. Cu alte cuvinte, în Hristos nu a existat nici un alt subiect personal decât ***Logosul*** dumnezeiesc (cel de-al doilea ipostas al Treimii). Astfel, în același moment, toate acțiunile lui Hristos (chiar și cele omenești, precum actul de a plânge) erau „dumnezeiești” fiindcă erau actele Cuvântului și, cu toate acestea, erau „cu adevărat omenești” fiindcă erau actele Cuvântului în trupul Său omenesc (și, prin urmare, lacrimile sale erau omenești). Pentru Chiril, teoria despre singurul ipostas confirma și articula suficient din taina hristologică, atât cât era necesar pentru interpretarea corectă a Scripturilor. El nu a dorit să meargă mai departe. Sinoadele de la Efes și Calcedon au confirmat această terminologie a singurului ipostas (divin). În cele din urmă, ceea ce putea fi observat într-o stare incipientă la Chiril, însă s-a dezvoltat la scriitorii bizantini ulteriori, este faptul că cele două semnificații ale lui *hypostasis* au crescut împreună și au marcat o schimbare monumentală în filosofie, fiind probabil una dintre cele mai importante contribuții ale creștinismului la istoria filosofiei. Pentru prima dată în gândirea elenistică, noțiunea de existență individuală (ceea ce era distinct sau personal) primea o semnificație concretă „substanțial”. Una dintre realitățile ipostatice ale Dumnezeirii treimice (Logosul) a fost afirmată drept principiu concretizator al vieții

omenești. În această unire sinergică, individuația (care a fost întotdeauna înțeleasă de greci ca fiind accidentală sau având o semnificație periferică) a fost adusă în etapa centrală a revelației adevăratei ființe (restaurarea ființei căzute a umanității). Într-un anumit sens, cu introducerea în hristologie a cuvântului *hypostasis*, ființa individuală a primit o nouă semnificație ontologică în istoria gândirii occidentale.

---

J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy* (Leiden, Olanda, 1994), pp. 212-222; M. Richard, „L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'incarnation", *MSR* 2 (1945), pp. 5-32, 243-270.

**Irineu al Lyonului** (cca 135-200)

Teolog important din Smirna (ne spune că l-a cunoscut pe ***Policarp***), Sfântul Irineu a studiat la ***Roma*** înainte de a deveni preot al Bisericii din Lyon. În 177, Biserica l-a trimis într-o misiune de mediere la papa Eleutherius [/ Elefterie] ca să facă apel la toleranță față de ***montaniști***; pe când se afla în misiune, a izbucnit persecuția în Lyon, căzându-i victimă episcopul Potinus, al cărui loc a fost luat de Irineu la întoarcerea sa. În 190, s-a întors la Roma ca să pledeze în fața papei ***Victor*** (189-198), în favoarea episcopilor din Asia Mică (***cvartodecimani***) care sărbătoreau Paștele la o dată diferită de cea adoptată ca standard de Roma. O tradiție târzie sugerează că a fost martirizat. Irineu este una dintre cele mai importante voci care s-au opus ***hristologiilor gnostice*** din vremea sa. Apologia sa a stabilit șabloanele de gândire și conducere care au devenit parte din ***ortodoxia catholică*** ulterioară. El este un teolog interesant care l-a influențat pe Origen și tradiția alexandrină de mai târziu în mai multe moduri. Lucrarea sa principală este tratatul în cinci volume *Împotriva ereziilor* (*Adversus haereses*). Aici, el trece în revistă sistemele teologice gnostice, în special pe cel al lui ***Valentin***, pe care pare să-l cunoască cel mai bine. Până la descoperirile de la Nag Hammadi, de la mijlocul secolului al XX-lea, a mai multe dintre tratatele gnostice originale, Irineu era unul dintre cele mai cuprinzătoare izvoare pentru cunoașterea ***gnosticismului*** creștin. Descoperirea unor texte originale arată că, chiar dacă a fost un martor ostil, citându-le adesea distorsionat (precum făceau majoritatea scriitorilor antici), caracterizarea pe care o face sistemelor gnostice nu este eronată. Ostilitatea sa față de gnoză a fost exprimată dintr-o perspectivă pastorală blândă. El nu dorește să întemeieze o „gnoză ortodoxă" în maniera în care ***Clement Alexandrinul*** și Origen s-au ocupat mai târziu de chestiune, ci dorește să aplice „reguli de bun-simț" pentru a preveni căderea comunității sale în rătăcire din pricina unor

învățători a căror popularitate amenința în mod clar administrația primilor episcopi creștini și statutul lor de teologi normativi. În acest scop, Irineu a pus accent pe unitatea lui Dumnezeu și profunda Sa implicare în lumea materială în calitate de principiu dinamic al mântuirii. Dumnezeu Unul este bunul creator al cerului și al pământului. Articolele inițiale ale crezurilor au fost probabil articulate în această perioadă pentru a respinge premiza gnostică fundamentală a diferenței dintre „Tatăl" lui Hristos și dumnezeul demiurgic rău al acestui cosmos material (dumnezeul pe care gnosticii îl vedeau în Vechiul Testament). Irineu afirmă axiomatic în opera sa sacramentalitatea lumii și pune bazele unei teorii, fundamentată pe învățătura Apostolului Pavel, despre ***recapitularea*** (*anakephalaiosis*) destinului omenesc în ***persoana*** (și trupul) lui Hristos. Fiindcă Hristos însumează întregul cosmos în persoana Sa divină și umană, omenirea este eliberată de ***păcat*** și ***moarte*** și redată unui destin divin. Sistemul său este o elaborare patristică majoră a teologiei ***îndumnezeirii*** (*theosis*), care va fi atât de importantă mai târziu. Cosmologia lui Irineu se integrează perfect în soteriologia sa. Acesta este argumentul său cel mai important și cel mai impresionant împotriva dizidenților gnostici. El a folosit, de asemenea, toate argumentele antignostice pe care le-a putut concepe. Cele mai importante dintre ele constau în ridiculizarea concepțiilor gnosticilor despre medierea cosmică multietajată. Precum mulți retori din vechime, el insista asupra concluziilor născute din raționamentele oponenților săi până ce acestea luau forma unui nonsens, motiv pentru care ulterior îi mustra. Irineu credea că moștenirea intelectuală a tradiției lui Iisus era cel mai bine protejată de autoritatea episcopului și, în acest scop, a dezvoltat foarte mult ideile lui ***Ignatie*** despre episcopatul monarhic. Pentru Irineu, episcopul este succesorul învățătoresc direct al apostolilor și întruparea tradiției direct continuatoare a unei credințe apostolice simple (fiind distinctă de sofisticatele doctrine ezoterice gnostice care aduceau inovații). Tradiția creștinismului apostolic, care derivă direct din învățăturile lui Iisus, este demonstrată în Scripturi (el susține unitatea fundamentală a Vechiului și a Noului Testament și orientarea lor constantă către Hristos) și, de asemenea, în practicile tradiționale ale Bisericii (***crezurile*** și liturghiile, în special) care alcătuiesc toate o Normă de credință (*Regula Fidei*). Doar această Normă poate fi folosită pentru evaluarea episcopilor (pentru a demonstra fidelitatea lor armonioasă și consonanța mutuală), ca și a varietății de profesori gnostici (care contrazic tradiția și diferă unul față de celălalt). Irineu este una dintre personalitățile majore care dezvoltă ideea că Scripturile sunt teologia normativă a armoniei și insistă

asupra faptului că ele sunt un ***canon*** închis, excluzând astfel multe apocrife gnostice care erau compuse pe atunci. La începutul secolului al XX-lea, a fost descoperită o lucrare pierdută a sa, în traducere ***armeană***, *Demonstrația propovăduirii apostolice*. Este o carte care raportează textele Vechiului Testament la venirea lui Hristos. La rândul său, este o apologie importantă împotriva separației gnostice a celor două Testamente și slujește, de asemenea, ca manual pentru a fi folosit în instruirea catehumenilor.

J. Lawson, *The Biblical Theology of St. Irenaeus* (Londra, 1948); J.T. Nielsen, *Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of P.S.Bs* (Assen, 1968); G. Wingren, *Man and the Incarnation: A Study in the Biblical Theology of Irenaeus* (Edinburgh, 1959).

**Irlanda**

Este posibil ca creștinismul să fi ajuns în Irlanda înaintea sosirii aici a Sfântului Patrick (au fost descoperite câteva artefacte arheologice creștine din secolul al IV-lea), însă, odată cu misiunea lui Palladius și cu cea ulterioară a lui Patrick, apar și primele mărturii istorice. Conform lui Prosper al Aquitaniei (*Cronica: pentru anul 431*), Papa Celestin și-a trimis unul dintre diaconi ca să fie episcop „pentru irlandezii care cred în Hristos". Aceasta sugerează că aici exista deja o biserică, probabil în sudul Irlandei; însă informații suplimentare despre Palladius și activitatea sa se pierd în obscuritate. Feluritele *Vieți ale Sfântului Patrick* (care își propun scoaterea din prim-plan a lui Palladius) povestesc martirajul lui sau faptul că s-a întors în Britania (deși nu a venit din Britania) și, în general, nu pot fi socotite ca sursă de informații sigure. Cu toate acestea, dacă ținem cont de faptul că Palladius era unul dintre diaconii personali ai papei, deducem că această misiune irlandeză nu a fost lipsită de importanță. Adevăratul apostol al Irlandei însă este, fără îndoială, Patrick, un creștin britanic care a fost capturat și făcut rob de pirații irlandezi și obligat să lucreze ca păstor. A scăpat și, la scurtă vreme, a intrat în viața monahală, revenind în cele din urmă în Irlanda ca episcop misionar. Câmpul său de lucru a fost nordul Irlandei și, pentru mai mult de treizeci de ani, a pus în aplicare un plan misionar dramatic și primejdios în teritoriile deținute de conducătorii păgâni din nord. Toate bisericile pe care le-a fondat au înflorit și au sporit. A învățat limba irlandeză și multele povestiri care se referă la el sugerează că a atacat frontal magia păgână cu fapte taumaturgice prin care i-a înfrânt pe șamanii irlandezi. Misiunea sa a fost criticată de clerul britanic care considera că el le încălcase drepturile și în replică, a scris faimoasele sale *Confesiuni*, ca să-și justifice apostolatul. În *Epistola sa către Coroticus*, regele britanic, îl amenința curajos pe conducătorul militar creștin

cu excomunicarea fiindcă înrobise creștini irlandezi în timpul unui raid (*vezi* ***sclavie***). Ambele scrieri sunt considerate drept cele mai vechi documente scrise din Irlanda și ne zugrăvesc imaginea vie a unui bărbat curajos, având sentimentul destinului său apostolic. După Patrick, urmează o perioadă săracă în informații istorice până la sfârșitul secolului al VI-lea, când mai mulți sfinți monahi (Columba, Brigita, Brendan și Columbanus) dau mărturie despre caracterul deosebit de ascetic și penitențial al Bisericii irlandeze, care a rămas o trăsătură a sa până în epoca modernă. În timpul secolului al VII-lea, a existat un conflict intern în Biserica irlandeză între conservatori (care doreau să mențină trăsăturile celtice ale Bisericii lor) și „inovatori" (care doreau să adopte formele liturgice și instituționale pentru a așeza Irlanda în tradiția romană). Controversele au dus la formarea de numeroase mici colegii și au fost responsabile pentru nașterea reputației despre conducătorii Bisericii irlandeze ca fiind printre cei mai învățați din Europa. Tensiunile au fost în general reglementate spre sfârșitul secolului al VII-lea, când romaniștii au reușit să impună calendarul pascal roman. Facțiunea celtică a reușit să păstreze organizarea monahală a bisericilor, în locul unui sistem mitropolitan de episcopi, precum în restul lumii creștine. Abia după secolul al IX-lea orașele au început să joace un rol în organizarea bisericească irlandeză. În secolele al VI-lea și aș VII-lea, cercetătorii irlandezi (înrădăcinați atât în spiritul celtic, cât și în diferitele forme ale literaturii latine) au străbătut de-a lungul și de-a latul Galia, Germania și Italia, aducând cu ei abilitățile lor literare și artistice. Scriitori precum Sedulius Scotus (Scotus fiind termenul original latin pentru „irlandez") au dus influența celtică în inima imperiului carolingian. Scriitorii irlandezi din perioada patristică au fost deosebit de importanți ca traducători de manuscrise: au realizat multe copii ale Scripturii și au păstrat numeroase lucrări ale Părinților latini pentru Europa Apuseană, într-o perioadă în care infrastructura Imperiului Roman de Apus se afla într-un real colaps. Poezia irlandeză creștină este una dintre bijuteriile literaturii medievale timpurii.

---

D.O. Croinin, *Early Medieval Ireland: 400-1200* (Londra, 1995); J.F. Kenny, *Ecclesiastical* (vol. 1 din The Sources for the Early History of Ireland; Records of Civilisation 11; New York, 1929, 1966); L. de Paor, *St. Patrick's World: The Christian Culture of Ireland's Apostolic Age* (Londra, 1993).

**Isaac al Ninivei** (secolul al VII-lea)

Sfântul Isaac a fost un monah al Bisericii caldeene din Beit Quatraye, posibil Qatar, în Golful Persic. Înainte de anul 680, a fost numit episcop în Ninive însă, după câteva luni, a renunțat la postul său

și s-a întors la viața în singurătate. În a doua jumătate a vieții a orbit din cauza nevoințelor cărturărești. Autoritatea sa duhovnicească și frumusețea scrierilor sale despre rugăciune și experiență mistică au făcut ca lucrările sale să fie folosite de ambele grupări rivale din Biserica persană a vremii sale, ***monofiziții*** și ***nestorienii***. În secolul al IX-lea, au fost traduse din limba siriacă în greacă și arabă și au pătruns în Bizanț la scurtă vreme, unde au avut un impact mare asupra dezvoltării teologiei spirituale isihaste. Isaac pune mare accent pe sensibilitatea harului lui Dumnezeu în inimă (*vezi* ***Macarie cel Mare II***) și este unul dintre cei mai maturi și delicați autori din Antichitatea creștină care au scris despre viața duhovnicească. În ultimii ani, au fost redescoperite lucrări pierdute și, datorită unor noi traduceri în limba engleză, el devine din nou cunoscut ca unul dintre cei mai mari maeștri ai spiritualității creștine timpurii.

---

D. Miller, trad., *The Ascetical Homilies of St. Isaac the Syrian* (Boston, 1984).

**Ispășire**

Ispășire este un termen modern pentru o largă varietate de imagini și teorii patristice despre eficacitatea mântuirii aduse în lume de Hristos. Cuvântul înseamnă, literal, „a readuce pe cele despărțite la un tot unitar" sau „a reconcilia". Scriitorii patristici preferă ideea mai generică de mântuire (*soteria*) și descriu în unanimitate procesul ca fiind „iconomia mântuirii" (*oikonomia tes soterias*), unde cuvântul iconomie înseamnă dinamica activă a lucrării lui Dumnezeu de salvare a lumii și actul de a reda omenirii bunăvoința Lui și harurile însoțitoare ale nemuririi și comuniunii cu El. După perioada medievală, conceptul de ispășire a devenit subiectul a numeroase dispute teologice, îndeosebi în Biserica Apuseană, și a fost ulterior clasificat ca fiind o chestiune de prim rang a gândirii teologice. În perioada patristică, conceptul de Dumnezeu ca Mântuitor este exprimat mai organic, printr-o varietate de imagini biblice și poetice, fără a fi modelat de multe controverse specifice, cu excepția crizei gnostice din secolul al II-lea, când implicarea totală a unui Dumnezeu milostiv în lumea creată a fost pusă în discuție. Scriitorii creștini convenționali au insistat în mod special pe autenticitatea concepției biblice despre un Dumnezeu personal Care este intim implicat în istoria poporului Său, făcând și restaurând legământul cu el de-a lungul veacurilor, în mod absolut în persoana și lucrarea lui Hristos. Au fost abandonate soluții simpliste la problema teodicității propuse de Marcion și alți gnostici, și anume, concepția că Dumnezeul Vechiului Testament era un demon corupt, ostil adevăratului Dumnezeu spiritual (Tatăl lui Iisus) și, prin urmare,

Vechiul Testament trebuia să fie aruncat peste bord, iar marea problemă a reconcilierii deității supreme transcendente cu suferința și failibilitatea ordinii cosmice a fost abordată, în primul rând, prin punerea în discuție a Scripturii. Primii scriitori creștini au fost fascinați de relatarea căderii din cartea Facerii și au explicat păcatul, suferința și necunoașterea omenească prin deteriorarea facultăților omenirii, fapt care a afectat progresiv constituția fundamentală a persoanei (*vezi* ***antropologie***). Lucrarea de mântuire era văzută drept o dinamică întreită de pedagogie (Dumnezeu a trimis profeții și sfinții în decursul perioadei Vechiului Testament pentru a îndrepta și învăța poporul), iluminare cultică (Dumnezeu a cerut poporului legământului Său o închinare adevărată și exclusivă, care îl deosebea de toate celelalte națiuni) și ajutor ontologic. În această a treia mișcare, Întruparea lui Hristos era considerată ca fiind evenimentul decisiv al mântuirii neamului omenesc, pregătit cu multe veacuri înainte (memoria biblică era astfel perfect integrată cu relatarea creștină într-o mișcare decisivă de teorie exegetică). Dacă omenirea a căzut ontologic din condiția sa inițială de nemurire, odată ce s-a îndepărtat de la fața lui Dumnezeu (de la destinul ei de a contempla) și a îmbrățișat viața materială (asumându-și un destin asemănător cu cel al animalelor), potențialul pentru comuniunea divină a rămas în creatura vătămată, iar Hristos trebuia să o restaureze în și prin asumarea (și transfigurarea) trupului în actul Întrupării. Primele abordări importante ale ispășirii la scriitorii patristici au pășit pe urmele bogatului limbaj paulin despre substituția sacrificială. Sângele lui Hristos a fost o curățire de păcate (Ef. 1, 7; Evr. 9, 1-28) și o ispășire smerită pentru întreaga lume (Evr. 2, 9-10). În victoria Sa asupra morții, Hristos a devenit conducătorul a mulți frați (Evr. 2, 14-18) și i-a eliberat din sclavia lor amară față de moarte și stricăciune. A fost un act tranzacțional, în care cei care au fost asumați prin moartea Lui s-au înfășurat în darul Învierii și slavei Lui (II Tim. 2, 11-13). Lucrarea de ispășire a lui Hristos a fost o activitate preoțească, o ofrandă constând în rugăciuni și lacrimi pentru sfințirea și luminarea credincioșilor (Evr. 5, 1-10). A fost, de asemenea, o victorie cosmică asupra tuturor forțelor ostile lui Dumnezeu (prin cruce, El a doborât forțele demonice) și un triumf care a schimbat definitiv modul în care Dumnezeu era raportat la lume, deschizând ușile milostivirii pentru un nou legământ prin mijlocirea lui Hristos Biruitorul (Filip. 2, 6-11; Col. 1, 15-20; 2-14-15; I Tim. 3, 16). Lucrarea lui Hristos a fost, de asemenea, considerată ca fiind o lecție ce a dat lumii exemplul suprem de evlavie și a stabilit un model de comportament pe care să-l respecte și să-l urmeze toți ucenicii (Evr. 12, 1-4). Toate aceste

imagini se regăsesc din plin la scriitorii patristici din primele patru veacuri. Imaginile cultice și liturgice ale substituției sacrificiale au fost treptat integrate în teologia euharistiei. ***Origen*** explicase încă din secolul al III-lea conceptul de mânie divină în termenii unei „strategii” pedagogice a lui Dumnezeu de a determina o reformă intelectuală și spirituală (Dumnezeu nu era mai mânios decât este un părinte sau un învățător înțelept care încearcă să educe un copil), dar scriitorii de mai târziu, precum ***Ioan Hrisostom***, au vorbit pe larg despre moartea lui Hristos ca jertfă care, literal, a îmblânzit mânia lui Dumnezeu. Era nu doar un concept familiar israeliților din vremea templului, ci și o idee care părea naturală și explicabilă prin sine auditorului creștin vorbitor de greacă și siriacă, ce trăia în lumea cultelor sacrificiale elenistice și a cărui ipoteze despre mânia lui Dumnezeu nu remarca nimic neobișnuit în această imagerie. ***Ignatie al Antiohiei*** scrie despre iminenta sa moarte martirică la ***Roma***, spunând că este destinul său să fie măcinat precum grâul de dinții leilor și astfel, să ia parte la chinurile stăpânului său (*Epistola către Romani* 4, 1). Scopul său era „să imit patima Dumnezeului meu” (*Epistola către Romani* 6, 3). Însă tema împroprierii chinurilor lui Hristos nu a prezentat niciodată un interes major pentru scriitorii răsăriteni, așa cum s-a întâmplat cu cei latini (în special în perioada medievală). Scriitori precum ***Irineu*** s-au axat mai mult pe slava biruinței lui Hristos răspândită în lume într-o taină a biruinței cu o semnificație cosmică (conform abordării din Coloseni). Hristos Biruitorul a fost Cel a Cărui nevoință a zdrobit puterea demonilor (In. 12, 31). ***Atanasie***, în *De incarnatione*, explică alegerea Răstignirii ca metodă de moarte a lui Iisus ca fiind o strategie prin care ***Logosul*** i-a prins în capcană pe demonii aerieni (cei care stânjenesc urcușul sufletului către Dumnezeu atât în timpul rugăciunii, cât și după moarte). De asemenea, forțele învinse ale vrăjmașului au fost descrise ca fiind: moartea, neștiința, stricăciunea și idolatria. Toate acestea (împreună cu chestiunea demonilor) sunt cercetate personal și în scris de vechii scriitori patristici. Pentru interpreții moderni, acest fapt reprezintă adesea o dificultate, fiindcă ei doresc să demitologizeze ideile, dar conceptul de lume aflată efectiv sub stăpânirea puterilor rele a stat la baza relatărilor evanghelice și a fost în întregime împărtășit de scriitorii vechi care văd și experiază, din acest punct de vedere al eliberării psihice, o lucrare clară de ispășire. Aceasta explică de ce atât de mulți teologi patristici accentuează puterea dinamică a „semnului crucii” în exorcizare sau binecuvântare. Fără îndoială, această pietate populară a fost un element important în răspândirea prin cateheză a creștinismului în orașe și sate. Scriitori precum Irineu, Atanasie

și ***Grigorie al Nyssei*** au dezvoltat conceptul de Hristos Biruitorul pornind de la faptul că El a eliberat lumea din legăturile lui Satan. Fiindcă păcatul înrobise lumea (după cum spune Pavel în Rom. 6, 15-23), Hristos a venit ca să răscumpere sclavul și să-i redea libertatea. Prețul a fost însuși sângele lui Hristos. Uneori, scriitorii patristici dezvoltă această temă imaginar: Satan este amăgit în dorința sa de a-L nimici pe Hristos, crezând că este un „om păcătos" obișnuit, fără să-și dea seama că această greșeală va anula puterea sa asupra neamului omenesc. Grigorie al Nyssei descrie dumnezeirea lui Hristos ca fiind cârligul ascuns în carne prin care Leviathanul este prins, iar domnia sa ia sfârșit (***Marea cuvântare catehetică*** 17-23). Irineu l-a caracterizat pe Satan ca fiind un uzurpator rău, prințul lumii, a cărui putere a fost în mod legitim nimicită de Iisus, în calitate de cuceritor. Dar alți scriitori, precum ***Tertulian***, Origen și Grigorie al Nyssei, au sugerat că Dumnezeu i-a dat drepturi lui Satan asupra neamului căzut, iar lucrarea lui Hristos a fost o răscumpărare din mâinile unui crud proprietar de sclavi. Teologi alexandrini precum Origen și ***Clement*** au folosit o parte dintre ideile menționate mai sus, dar au subliniat faptul că ispășirea este, în primul și cel mai important rând, un act de educație. Logosul S-a pogorât pe pământ pentru a învăța căile prin care sufletele pot urca din nou. Moartea Sa a fost un exemplu. În scrierile patristice, aceasta nici nu reprezintă „totul" și nici nu se reduce la valoare de exemplu, fiindcă Origen combină teoria sa pedagogică cu concepția despre jertfă și noțiunea de răscumpărare tranzacțională. După secolul al IV-lea, teoria alexandrină, reprezentată de Atanasie și dusă mai târziu la apogeu de ***Chiril al Alexandriei*** și teologii bizantini, începe să domine gândirea patristică răsăriteană. Aceasta a fost numită „teoria fizică" a ispășirii, prin care intrarea în materie și asumarea condiției trupului de către Cuvântul a reconstituit atât de radical firea umanității, încât stricăciunea a devenit nestricăciune. Imaginea trupului de carne al lui Hristos (de exemplu, degetul sau saliva Sa) care devine un intermediar divin al harului și puterii (vindecarea orbului sau învierea lui Lazăr) este considerată o paradigmă pentru ceea ce s-a petrecut cu omenitatea tuturor oamenilor după transfigurarea omenității lui Iisus. Irineu vorbește astfel despre acest aspect: „Din marea Sa iubire, a devenit ceea ce suntem noi pentru ca noi să putem deveni ceea ce este El" (*Adversus haereses* 5 *praef.*). Iar Atanasie a reformulat această afirmație mai succint: „El [Logosul] a devenit om pentru ca oamenii să devină Dumnezeu" (*De incarnatione* 54). După secolul al IV-lea, teoria îndumnezeirii (*theopoiesis*) a dominat imaginația religioasă bizantină. În Apus, ideea unei jertfe înlocuitoare menite să

îmblânzească mânia lui Dumnezeu a rămas cea mai răspândită și dinamică concepție despre ispășire. Ideea este predominantă la scriitorii nord-africani Tertulian și ***Ciprian*** și a fost reafirmată de ***Augustin*** (într-o manieră mai filosofică și echilibrată), intrând în Biserica Apuseană în calitate de motiv principal al teologiei ispășirii pentru secolele următoare. Augustin o definește în felul următor: „De vreme ce moartea a fost pedeapsa noastră pentru păcat, moartea lui Hristos a fost cea a unei jertfe de ispășire pentru păcatele noastre" (*De Trinitate* 4, 12, 15). Mulți teoreticieni patrologi moderni au încercat să ordoneze imaginile despre ispășire din literatura patristică, descriind diferite „școli" sau teorii (teoria fizică, Hristos Biruitorul ș.a.m.d.). Cert este faptul că literatura patristică este unitar neclară în privința misterului central al iconomiei lui Hristos și contextul ei este, în general, cel al unei predici encomiastice. Scriitorii folosesc multe imagini, adesea o combinație între ele, dar toate provenind, într-un sens sau altul, din tapiseria poetică bogată a textelor scripturistice despre lucrarea lui Hristos. A impune o ordine sistematică în această întinsă și dinamică mărturie kerygmatică este adesea o întreprindere anacronistă și inadecvată științific.

---

G. Aulén, *Christus Victor* (Londra, 1931); F.W. Dillistone, *The Christian Understanding of Atonement* (Londra, 1968); J. Rivière, *The Doctrine of Atonement* (2 vol.; St. Louis, 1909); H.E.W. Turner, *The Patristic Doctrine of Redemption* (Londra, 1952).

**Iudaism, relația cu Biserica**

Relația dintre iudaism și creștinism a fost marcată de o ostilitate atât de mare încă din primele veacuri, încât este dificil, deși important, din mai multe motive (nu mai puțin din cauza numeroaselor progromuri și persecuții care au fost săvârșite împotriva poporului evreu), să găsim un oarecare echilibru istoric care să ne arate că nu a existat dintotdeauna o ostilitate „primejdioasă" între cele două confesiuni și că o astfel de ostilitate nu este o parte necesară a relațiilor interreligioase. Documentele întemeietoare ale Bisericii, Evangheliile și Epistolele, demonstrează că deja exista o anumită tensiune între „Biserică" și „sinagogă". Iisus este reprezentat în Evanghelii ca și cum ar fi fost într-o tensiune constantă cu fariseii pe care El, în general, îi critica pentru ipocrizia lor și, de asemenea, într-o dispută înverșunată cu preoții, pe care îi considera corupți (și care, în cele din urmă, au orchestrat uciderea Lui). Nu este vreo îndoială că aceasta reprezintă un aspect din imaginea de ansamblu a lui Iisus, însă dezvăluie mai mult o ascuțire a tonului apologetic dintre, pe de o parte, mișcarea creștină din a doua jumătate a secolului I, aflată în stadiu incipient și, pe de altă parte,

păzitorii profund conservatori ai legii mozaice cu care se pare că a avut multe divergențe în cursul extinderii sale misionare. Multe dintre învățăturile lui Iisus, precum cele despre ***înviere***, ***har***, îngeri și curăția interioară nu numai că nu erau opuse doctrinei fariseice, ci rezonau foarte mult cu ea. Dacă Iisus este adesea reprezentat ca un adversar polemic al fariseilor, aceasta se datorează faptului că El a adoptat totodată formele rabinice de teologhisire, bazate foarte mult pe schimbul de replici polemice. Acest fel de argumentație specific anticilor apare mult mai ostil în documentele scrise decât fusese cu adevărat, de cele mai multe ori; este comparabilă, probabil, cu asistarea la o discuție dintre călugării budiști de la o școală dharma, în care observatorul din afară ar putea fi înclinat să creadă că în orice moment se poate ajunge la lovituri fizice deși, de fapt, viguroasa demonstrație de dialectică este orchestrată astfel ca un lucru de la sine înțeles. Această afirmație nu este echivalentă cu a spune că nu au existat puncte divergente între Iisus și celelalte școli ale iudaismului contemporan Lui, pentru că – într-adevăr – au existat, ci este menită a scoate în evidență un aspect extrem de important: aceste conflicte nu pot fi considerate *per se* o ciocnire între creștinism și iudaism. Chiar în timpul generației apostolice, când observăm că misiunea Apostolului Pavel a avut multe momente de fricțiune cu autoritățile iudaice din ***Ierusalim*** și cu sinagogile din diasporă, tot nu este corect să afirmăm că acestea reprezintă altceva decât probleme apologetice locale. Pavel a avut multe probleme cu „creștinii evrei" din cercul lui Iacov din Ierusalim, dar aceasta nu înseamnă că Pavel nu era el însuși un „creștin evreu". A face din el o paradigmă a creștinismului neamurilor, precum Iacov a fost o paradigmă a creștinismului evreilor, înseamnă pur și simplu a falsifica mărturia scrisă în lumina separației ulterioare tot mai accentuate dintre iudaismul rabinic și creștinismul predominant al neamurilor din orașele elenistice de după secolul al II-lea. În primele trei secole formatoare ale creștinismului timpuriu, creștinii (care proveneau din ce în ce mai mult din rândul neamurilor și care fie nu respectau toate poruncile Legii, fie le împlineau într-un mod cu totul răstălmăcit) au trăit și s-au mișcat într-o cultură urbană elenistică, realitate care a determinat conlocuirea alături de comunitățile altor „oameni temători de Dumnezeu" pe care îi recunoșteau: evreii și monoteiștii care duceau un stil de viață moral (precum secta ipsistarienilor din Capadocia). Aceasta e adevărat mai ales în zonele unde creștinii și iudeii trăiau în comunități mari foarte apropiate, precum în ***Roma***, ***Alexandria***, ***Antiohia*** și în Asia Minor (toate acestea fiind locuri unde s-a construit edificiul fundamental al teologiei creștine). ***Afraat Persanul*** și ***Meliton***

***de Sardis*** ne dau exemple de teologi care, deși purtau discuții polemice cu înțelepții evrei, împărtășeau totuși cu aceștia puncte de vedere comune. De abia în secolul al III-lea, clericii creștini au trebuit să facă presiuni pentru ca credincioșii lor să nu mai participe, pe lângă slujbele creștine, la sărbătorile și rugăciunile iudaice, impunând o serie de prohibiții (așa cum se găsesc la ***Origen din Alexandria***) care au relevanță doar dacă se presupune că reprezentau un fenomen obișnuit. Aceeași plângere potrivit căreia comunitatea de creștini lua parte cu ardoare la sărbătorile religioase iudaice se găsește la ***Ioan Hrisostom***, dar și în secolul al V-lea, la ***Chiril al Alexandriei***. Ambii teologi patristici au scris mai multe pasaje de polemică dură împotriva evreilor, folosind un limbaj aspru în privința „trădării" lui Hristos de către poporul evreu, lucru care va deveni obișnuit în creștinismul medieval, pătrunzând chiar și în tradiția sa liturgică și formând o mentalitate de opoziție crâncenă care a devenit tot mai primejdioasă fiindcă lumea specifică vieții orașului elenistic, unde comunitățile de creștini și de evrei locuiau împreună, avea să devină în curând de domeniul trecutului. În perioada bizantină sau în orașele lumii latine, devine tot mai des întâlnită situația în care Biserica neamurilor cunoaște tot mai puțin viața religioasă a vecinilor evrei și se arată dispusă din ce în ce mai mult să înlocuiască cu propria sa apologetică îngustă orice schimb de opinii real. Presiunile obișnuite exercitate asupra comunităților iudaice în perioada bizantină de împărați care doreau uniformitate [religioasă] au făcut ca evreii să fie interesați să meargă către „teritoriile răsăritene" (Bagdad sau Damasc). În perioada creștinismului primar, cele mai puternice comunități iudaice se găseau în Roma, ***Siria***, Palestina și ***Egipt***. Ceea ce în secolul al II-lea era un mediu cultural comun a devenit un climat de ignoranță din partea Bisericii, în care vechile apologii biblice din sânul comunității iudaice au fost luate din context și transformate în adevăr absolut. Un exemplu îl reprezintă folosirea criticilor tranșante împotriva iudeilor (*Iudaeoi*) din cea de-a patra Evanghelie. Aici, Evanghelistul rostește cuvinte aspre la adresa iudeilor care L-au respins pe Hristos. Contextul lui imediat este cel al unei perioade când misionarii din comunitatea sa par să fi fost respinși din sinagogă. La fel de bine pare a reflecta perioada de la sfârșitul secolului I și de la începutul secolului al II-lea când iudaismul începea să se organizeze pe structuri rabinice după prăbușirea cauzată de cucerirea romană. Cu toate acestea, Evanghelistul, care îi atacă pe *Iudaeoi* atât de înverșunat, este el însuși contrariat de excluderea din sinagogă a celor care Îl mărturiseau pe Iisus (un context care este prezentat în capitolul al 5-lea al Evangheliei după Ioan), iar în mai

multe pasaje din Evanghelia sa susține că Iisus este împlinirea vieții liturgice și spirituale a lui Israel, în nici un caz sfârșitul ei sau „căderea ei în desuetudine”. Acesta este de asemenea un aspect susținut cu putere de Apostolul Pavel care, din punctul de vedere al teologiei sale despre Iisus ca nădejde împlinită a lui Israel, Care îl eliberează acum din atașamentul excesiv față de vechile precepte, nu militează totuși pentru o doctrină a „înlocuirii” lui Israel de către Biserică (*cf.* Rom. 11, 1-32). Comunitatea din cea de-a patra Evanghelie pare să fi fost învestită în Samaria, precum reiese probabil din istorisirea propovăduirii din capitolul al 4-lea al Evangheliei după Ioan, și a fost ostilă cultului de la templul din Ierusalim (*cf.* Fapte 7, care relatează moartea lui Ștefan, unul dintre reprezentanții de seamă ai creștinilor eleniști). Uitarea acestui context în care apar clar motivele pentru care este prezentă apologia înverșunată și transpunerea imaginii „iudeilor” din a patra Evanghelie peste comunitatea evreiască în general – pentru noile contexte specifice creștinismului universalizat al epocii bizantine – a fost o cauză principală pentru făurirea unei identități a iudaismului văzut ca „celălalt”, o mișcare intelectuală și socială care va degenera în curând în „celălalt oprimat”. Astfel că, în timp ce scrierile ***patristice*** până în secolul al V-lea, oricât de ostile au putut fi în retorica lor, nu au fost cu adevărat „antievreiești”, în sensul că asprimea lor poate fi mai mult sau mai puțin întotdeauna explicată pe baza imaginii a două comunități care se ciondănesc una cu cealaltă pe plan local, ele, cu toate acestea, au pus bazele unei concepții care în curând se va dezvolta într-o atitudine antievreiască, mai precis într-o perioadă ulterioară când textele scripturistice și retorica patristică a fost tot mai mult absolutizată în afara contextului său istoric și a mediului social inițial. Numeroasele relatări ale ostilității evreiești față de primul val al creștinilor misionari care au pătruns în sinagogile din Asia Mică au căpătat altă rezonanță pentru creștini odată cu pătrunderea lor în canonul Scripturii prin cartea Faptelor Apostolilor, crescând până la a avea o semnificație religioasă „arhetipală”. O parte dintre cel mai ostile texte creștine-iudaice timpurii au fost compuse pentru a sprijini „războiul pentru convertiți” care avea loc între cele două comunități. În cercurile evreiești a fost compusă cel puțin o biografie defăimătoare a lui Iisus, pentru a contracara atracția Bisericii. A supraviețuit în forma sa primară în cartea medievală *Sepher Toledoth Yeshu*. ***Meliton de Sardis*** (m. 190) a fost la fel de preocupat să explice potențialilor convertiți din iudaism că liturghia creștină păstra ce fusese mai bun din tradiția evreiască (*Omilia despre Paști*), sub o formă mult mai potrivită circulației universale. Meliton scria de fapt ca să încurajeze

comunitatea creștină, care era numeric și social mult inferioară comunității iudaice. Această apologetică generală, cum că iudaismul fusese făcut acceptabil de către neamuri și internaționalizat, ca împlinire a misiunii încredințate lui Israel pentru lume, a fost un factor puternic în atragerea de convertiți la Biserică și a fost întâmpinată cu forță egală în argumente care se centrau pe „ilegitimitatea" formelor de interpretare ale creștinismului. O schiță a unui astfel de schimb poate fi deslușit în notele remarcabile ale greco-samarineanului ***Iustin Martirul***, păstrate și folosite la redactarea cărții sale *Dialogul cu Trifon*, în care este redată discuția apologetică pe care a avut-o împreună cu un gânditor evreu în prima jumătate a secolului al II-lea. Iustin (*Dialogul cu Trifon*, 16, 4) observă întâmplător că rigiditatea tanaitică a iudaismului din vremea sa introdusese un blestem anticreștin în ritualul sinagogii. Acest argument despre Biserică, văzută ca formă „internaționalizată" a legământului, era întâlnit la cel mai înalt nivel intelectual pe vremea lui Origen, la Cezareea, începând cu mijlocul secolului al III-lea, unde acesta a lucrat foarte aproape de importanta academie rabinică. Apologia lui Origen a acutizat lucrurile considerabil prin stabilirea unui vast plan de exegeză biblică care va domina în curând toate formele de gândire creștină. În el este statuat foarte ferm conceptul de „vreme umbrită" a „Vechiului Testament" care a făcut loc acum luminii limpezi a celui Nou (*vezi* ***alegorie***). După epoca lui, „înlocuirea" (argumentul potrivit căruia nașterea Bisericii a făcut din iudaism ceva depășit) a devenit din ce în ce mai obișnuit un mod de abordare, din punctul de vedere creștin, a relației problematice dintre cele două sisteme religioase. Creștinii din secolul al IV-lea s-au văzut pe ei înșiși favorizați de puterea imperială și puțin timp a trecut până ce decretele sinodale, acum cu forță de lege în dreptul roman (*vezi* ***sinoade***), au început să impună o tot mai mare separație socială și legală între cele două comunități religioase. În Codul lui Iustinian (secolul al VI-lea), opreliștile sociale puse împotriva comunităților evreiești ale imperiului au început să fie luate în considerare alături de opreliștile politice și financiare. Novella 146 chiar a intervenit într-o dispută internă evreiască pentru a impune ca acele practici care semănau cel mai mult cu practica creștină să fie considerate ca normative în slujbele și doctrinele iudaice. Acesta era începutul unui lung declin al relațiilor pe care apariția unei noi forțe religioase, ascendența agresivă a islamului, nu a făcut nimic să o atenueze. Chiar și așa, producția regulată de texte apologetice din cele două comunități, în special numărul de tratate *Împotriva evreilor* care au fost scrise în perioada bizantină și la începutul Evului

Mediu, dă mărturie despre lunga continuare a unei atitudini mutuale stranii atât de atracție, cât și de repulsie: fiindcă, desigur, astfel de texte nu ar fi fost scrise atât de pasional (cu laborioase texte doveditoare din Scriptură, ca de altfel și cu demonstrații cum că Biserica este expansiunea universală a Vechiului Israel) sau compuse în număr mare, dacă aceste comunități ar fi fost indiferente una față de cealaltă din punct de vedere intelectual și religios. Atunci când contextul elenistic inițial de strânsă proximitate nu a mai putut fi prezumat, adică după secolul al V-lea, ceea ce odată fusese un robust schimb apologetic a devenit treptat sămânța xenofobiei antievreiești.

---

S. Krauss, „The Jews in the Works of the Church Fathers", *JQR* 5 (1983): pp. 122-157; N. de Lange, *Origen and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in 3rd Century Palestine* (Cambridge, 1976); J. Neusner, *Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Argument in 4th Century Iran* (Leiden, Olanda, 1971); *idem*, *Judaism and Christianity in the Age of Constantine* (Chicago, 1987); J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Anti-Semitism* (New York, 1974); A.F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Leiden, 1977); M. Simon, *Verus Israel: A Study of the Relations Between Christians and Jews in the Roman Empire (135-425)* (Oxford, 1986); R.L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century* (Berkeley, Calif., 1983); A.L. Williams, *Adversus Judaeos: A Bird's Eye View of Christian Apologiae Until the Renaissance* (Cambridge, 1935).

**Iulian de Eclanum** (cca 386-454)

Fiul unui episcop italian, Iulian a fost căsătorit cu fiica unui episcop. Cercul de cunoștințe al tatălui său se afla în relații prietenești cu ***Paulin de Nola*** și ***Augustin***. După hirotonirea sa ca diacon, în 408, Augustin i-a scris, invitându-l să-l viziteze. În 416, a fost sfințit episcop de Eclanum [/ Aeclanum], în Apulia. A fost alarmat de ostilitatea pe care ***Pelagius*** o atrăsese asupra sa din cauza a ceea ce Iulian credea că este un mesaj moral simplu și a refuzat să subscrie la condamnarea sinodală a monahului, decretată de Papa Zosimus în 417, motiv pentru care a fost depus de pe scaunul său și surghiunit. Și-a petrecut restul vieții călătorind, încercând să aibă parte de un proces corect al cazului său. A petrecut o perioadă de timp alături de ***Teodor al Mopsuestiei***, iar din 429, alături de ***Nestorie al Constantinopolului*** (prezența lui Iulian ca invitat în capitală a fost unul dintre motivele pentru care ***Chiril al Alexandriei*** a beneficiat de sprijinul cordial al Papei Celestin când, în 430, a început să atace hristologia lui Nestorie). Cazul lui Iulian a fost analizat la ***Sinodul de la Efes I*** (431), unde a fost din nou condamnat. Se crede că și-a sfârșit viața ca profesor de retorică în Sicilia. El

considera că în teologia siriacă existau multe aspecte care rezonau cu propria sa gândire și a încercat să arate că această teologie și nu cea nord-africană reprezentată de Augustin, era o tradiție latină mult mai autentică. Iulian nu avea încredere deloc în stilul teologic al lui Augustin, socotindu-l puritan și considera că (cu posibilele excepții reprezentate de ***Ioan Casian*** și Faustus de Riez) el era singura voce autorizată din Biserica Apuseană care a pus la îndoială înțelepciunea triumfului augustinianismului. Iulian era de părere că pesimismul manifestat în concepția lui Augustin despre firea omenească era o pată a trecutului său maniheist și era cu totul de acord cu Pelagius cum că firea omenească este o realitate harică și nu este iremediabil coruptă de la rădăcini. Iulian era însă un teolog cu mult mai bun decât Pelagius. El dezaproba mai ales teoria lui Augustin despre păcatul originar transmis prin poftă sexuală, concepție despre care el credea că este netradițională și o denigrare a frumuseții sexualității omenești, elaborată în special pentru apărarea practicii nenecesare a botezului pruncilor. De la el ne-au parvenit următoarele lucrări (compuse între 418-426): *Patru cărți către Turbantius* și *Opt cărți către Florus*. Pasaje din scrierile sale apar, de asemenea, în cărțile pe care Augustin le-a alcătuit împotriva lor. Se crede că el este traducătorul versiunii latine a *Comentariului la Psalmi* scris de Teodor [al Mopsuestiei].

---

P. Brown, „Sexuality and Society in the 5th century AD: Augustine and Julian of Eclanum", în E. Gabba, ed., *Tria Corda: Scritti in onore di A. Momigliano* (Athenaeum I Como; 1983), pp. 49-70; A.E. McGrath, „Divine Justice and Divine Equity in the Controversy Between Augustine and Julian of Eclanum", *DR* 101 (1983), pp. 312-319.

**Iustin Martirul** (m. cca 165)

Unul dintre cei mai importanți ***apologeți***, Sfântul Iustin Martirul este o sursă foarte importantă de informații despre viața, teologia și cultul Bisericii din cel de-al II-lea secol. Iustin a fost un palestinian din Nablus. Pare să fi fost un păgân care a făcut un tur neobosit al diferitelor școli filosofice (***stoici***, ***peripateticieni***, ***pitagoricieni*** și ***platonicieni***), până ce, ajuns la maturitate, în jurul anului 132, a descoperit învățăturile creștinilor datorită unei întâlniri cu un bătrân înțelept, devenind astfel un convertit înflăcărat. Fusese profund impresionat de curajul pe care îl văzuse la creștinii care nu renunțau la filosofia lor, în ciuda oricărei amenințări cu moartea. El relatează cum bătrânul înțelept i-a deslușit semnificația textelor Vechiului Testament și împlinirea lor în viața și învățăturile lui Iisus. Iustin descrie această întâmplare în cuvinte care amintesc de ucenicii aflați pe drumul către Emaus: „Imediat, un foc s-a aprins

în inima mea... și am îmbrățișat creștinismul ca singura filosofie sigură și binefăcătoare" (*Dialogul cu Trifon* 8). Obișnuia să poarte tradiționala mantie de filosof și a început să predea creștinismul ca mod de viață în agora vechilor orașe elenistice, alături de alți înțelepți rătăcitori care puteau fi găsiți de obicei în acel loc. În jurul anului 135, Iustin s-a mutat în Efes și s-a implicat într-o dezbatere cu un învățător iudeu, pe nume Trifon. A călătorit apoi la Roma, deschizând aici o școală unde l-a avut ca elev pe Tațian. A predat în timpul domniei lui Antoninus Pius (138-161); tot atunci, dorind să demonstreze că creștinii erau persecutați de legi nedrepte, a publicat *Apologia întâi* (cca 155). În aceeași perioadă, și-a publicat dezbaterea avută la Efes, cu titlul: *Dialogul cu iudeul Trifon*. La scurtă vreme după venirea la putere a lui Marcus Aurelius (161), Iustin a redactat *Apologia a doua*, adresată Senatului Romei. Unul dintre filosofii rivali, cinicul Crescens, i-a denunțat autorităților pe el și pe o parte dintre studenții săi. Atunci când au refuzat să jertfească idolilor, au fost biciuiți și decapitați. Desfășurarea procesului lor a fost așternută pe hârtie de martori oculari și a supraviețuit până azi. Iustin este unul dintre cei mai interesanți apologeți creștini. A respins acuzațiile aduse de obicei împotriva creștinilor (imoralitate, tendință spre răzvrătire, ură împotriva omenirii) și a reușit, de asemenea, să arate ascultătorilor receptivi la idei noi trăsăturile fundamentale ale noii mișcări. El descrie Biserica drept comunitatea celor devotați ***Logosului*** sau rațiunii lui Dumnezeu. Logosul creator a pus o sămânță germinativă a adevărului (*Logos Spermatikos*) în toate inimile și S-a ***întrupat*** în persoana lui Iisus în istorie ca să-i reconcilieze pe toți iubitorii adevărului într-o singură școală de sofistică divină. Pentru Iustin, creștinismul este însumarea și împlinirea a toată căutarea omenească a adevărului. Creștinii sunt monoteiști și cred că Logosul este Dumnezeu, al doilea după Dumnezeul suprem. *Dialogul cu Trifon* a avut un rol important în apariția unei concepții potrivit căreia creștinii proveniți din rândul neamurilor sunt Noul Israel. Vechiul Testament este întrebuințat într-un mod cu totul hristocentric. *Apologia întâi* este una dintre primele și cele mai autorizate mărturii despre riturile creștine primare ale ***botezului*** și ***euharistiei***.

---

L.W. Barnard, *Justin Martyr: His Life and Thought* (Cambridge, 1967); H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford, 1966), pp. 1-30; E.R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr* (Jena, Germania, 1923); R. Holte, „Logos Spermatikos: Christianity and Ancient Philosophy According to St. Justin's Apologies", *ST* 12 (1958), pp. 109-168; D. Trakatellis, *The Pre-Existence of Christ in Justin Martyr* (Missoula, Mont., 1976).

**Iustinian** (482-565)

Flavius Petrus Sabbatus Iustinianus a fost unul dintre cei mai puternici împărați bizantini, iar domnia sa a marcat o redeșteptare a puterii Imperiului Roman după ani lungi de declin. A studiat dreptul și teologia. A urcat treptele puterii avându-l ca protector pe unchiul său, Iustin, un comandant militar întronizat după moartea lui Anastasie, în 518. A supravegheat politica în timpul administrației unchiului său, fiind deja conștient de nevoia de a asigura unitate internă în provinciile răsăritene istovite de controversele ***hristologice*** care au urmat ***Sinodului de la Calcedon*** (***monofizitism***). S-a căsătorit cu Teodora, o actriță renumită, care i-a devenit un partener abil de domnie (sunt amândoi reprezentați în faimosul mozaic de la Ravenna). În 527, a urcat pe tron. În 537, revolta Nika, provocată de aristocrați, a fost pe punctul de a pune capăt domniei sale, dar stăpânirea de sine a Teodorei l-a făcut să repurteze o victorie. Urmările dezastruoase ale acestei revolte în capitală au inaugurat campania majoră de construire a lui Iustinian. El construise deja măreața biserică a Sfinților Serghie și Vah, însă acum avea ambiția să zidească cea mai mare biserică din lume – splendida Sfânta Sophia – care încă stârnește uimirea, în ciuda stării sale jalnice de astăzi. Construirea acesteia a avut ca efect îndreptarea privirii întregii lumi creștine asupra ***Constantinopolului*** și a ***artei***, liturghiei și teologiei sale pe parcursul secolelor următoare. După încheierea unui acord de pace cu Persia, Iustinian a putut să își îndrepte atenția către teritoriile apusene de mult pierdute în fața triburilor germanice ariene. Războaiele sale apusene aveau să dureze mai bine de douăzeci de ani: ***Africa de Nord*** a fost redobândită în 534; Italia de la ostrogoți, în 555; Spania de la vizigoți, în 555. Vechile granițe ale Imperiului Roman au fost aproape refăcute, însă costul extinderii excesive a fost prea mare, iar restaurarea nu a durat și poate că a servit chiar la diminuarea idealului realizării unei politici romano-creștine unitare pentru viitor. Iustinian a inaugurat o revizuire importantă a legii romane: în 529 (ulterior în 534), a fost emis *Codex Iustinianus.* În 533, au fost elaborate *Digestele* și *Instituțiile*. Toate trei colecțiile au devenit Codul de drept civil, care avea să aibă un efect hotărâtor asupra dreptului civil european (și islamic) ulterior, ca de altfel și asupra legii canonice bisericești din Răsărit și din Apus. Dintre toți împărații creștini, Iustinian a fost cel mai implicat în reglementarea vieții bisericești. A fost nu doar un apărător, ci și un prigonitor al ***ortodoxiei***, convocând ***sinoade***, depunând episcopi și papi atunci când considera necesar acest lucru. A fost profund ostil monahilor origeniști, dar, deși a orchestrat condamnarea postumă a lui ***Origen***

în 543, nu a repurtat un succes deosebit în suprimarea influenței acestuia. Dorind să pună capăt schismei monofizite, principala sa politică ecleziastică a țintit reconcilierea ortodocșilor cu monofiziții; prin urmare, a încercat să modereze autoritatea Calcedonului în așa fel încât să nu îndepărteze ***Roma***, instituind astfel din nou preeminența autorității lui ***Chiril al Alexandriei***. ***Sinodul de la Constantinopol II*** din 553 a fost plănuit de el; aici au fost decretate condamnări severe împotriva teologilor ***sirieni*** cu care Chiril luptase cu un secol înainte (*vezi* ***Controversa celor Trei Capitole***). Pe termen lung, nu a ajutat atât de mult la reconciliere pe cât a servit la marcarea deosebirilor de ton și caracter dintre Biserica siriacă (care avea să părăsească în curând orbita politicii bizantine), Bisericile ***alexandrină*** și ***etiopiană*** (care au denunțat Calcedonul și care au considerat că Sinodul de la Constantinopol II nu a fost îndeajuns de radical), și Bisericile bizantină și romană care se raportau la Sinodul de la Calcedon în stiluri diferite. Iustinian a desfășurat o campanie activă de suprimare a păgânismului prin sancțiuni juridice. În 529, a închis ultima Școală a Atenei și a suprimat cultul samarinean și iudaic din Palestina. I-a încredințat episcopului misionar Ioan al Efesului sarcina de a organiza expediții de convertire în masă în rândul păgânilor din Asia Mică; în documente ne-au rămas consemnări despre botezul a 70.000 de oameni. Imperiul său, în special Constantinopolul, a avut de suferit enorm de două ori din cauza ciumei bubonice. Se estimează că pierderile umane s-au ridicat până la un procent de 20% din populația totală, un factor care, după moartea sa, a făcut ca declinul încet al Imperiului de Răsărit să continue.

---

G. P. Baker, *Justinian* (New York, 1931); R. Browning, *Justinian and Theodora* (New York, 1971); G. Downey, *Constantinople in the Age of Justinian* (Norman, Okla., 1964); J. Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Divisions* (New York, 1989), cap. 7; K.P. Wesche, *On the Person of Christ: The Christology of the Emperor Justinian* (New York, 1991).

**Iuvenalie** *vezi* **Ierusalim**

**Izbăvire** *vezi* **Soteriologie**

# Î

## Îndumnezeire

Îndumnezeirea este procesul de sfințire al creștinilor prin care ei devin progresiv asemenea lui Dumnezeu, o asemănare care, în cele din urmă, este manifestată în transfigurarea drepților în Împărăția cerurilor. Termenul „îndumnezeire" (gr. *theosis*, *theopoiesis*) a reprezentat o întrebuințare îndrăzneață a limbajului, care amintea deliberat de limbajul păgân despre *apotheosis* (oamenii, în special împărații, puteau urca la rangul de zeitate), deși acest termen precis era evitat cu strictețe datorită conotațiilor sale fundamental păgâne despre creaturile care nu respectă prerogativele divine. Conceptul este întâlnit pentru prima dată la II Petru 1, 4 („să vă faceți părtași dumnezeieștii firi"), iar teologii ***alexandrini***, ***Clement***, ***Origen***, ***Atanasie*** și ***Chiril***, au dus ideea la noi înălțimi, punând-o în relație cu întruparea ***Logosului***, în timp ce Logosul divin a asumat trupul pentru ca toată omenirea să fie înălțată la taina dumnezeirii Sale. Este un termen comun la Dionisie Areopagitul (*cf. Ierarhia bisericească* 1, 3) și, după el, a devenit un subiect comun pentru majoritatea scriitorilor răsăriteni, denumind efectele transformatoare ale mântuirii. Semnificația îndumnezeirii se învârte în jurul ideii că ceea ce Logosul era prin fire este dăruit celor credincioși Lui prin „participare" ca un „har al unirii" (*vezi* Irineu, *Adversus haereses* 5 praef.; Atanasie, *De incarnatione* 54, 3; *Orationes contra Arianos* 1, 39; *De decretis* 14; Grigorie al Nyssei, *Marele discurs catehetic* 25). Atanasie considera că ***întruparea*** este o ispășire fizică concretă, o reconciliere mistică a firilor despărțite până acum, a lui Dumnezeu și a umanității. Chiril al Alexandriei a mers mai departe, clarificând implicațiile acesteia. Ceea ce nu putea să se întâmple, adică reconcilierea „naturală" (în ziua de astăzi, am putea-o numi ontologică) dintre Dumnezeire și umanitate a fost de fapt demonstrată în întruparea Logosului ca Iisus Hristos, Dumnezeu-omul. Chiril a argumentat mai departe că această tranzacție mistică „între firi" nu s-a întâmplat numai în persoana lui Hristos sau de dragul lui Hristos, ci mai degrabă pentru neamul omenesc, reprezentând nimic mai puțin decât recrearea temeliilor naturii umane. Gândirea patristică greacă consideră astfel că Întruparea a reconstituit persoana umană ca pe o taină împodobită cu dumnezeirea: îndumnezeirea a fost termenul ales să redea acest lucru. Această abordare dinamică a teologiei Întrupării a fost în curând răspândită în lumea creștină. În mod special, Chiril o pune în conexiune cu teologia euharistică. Limbajul îndumnezeirii nu a fost niciodată un aspect major în Apus, unde nu a purtat niciodată povara principală a teoriei răscumpărării, așa cum s-a întâmplat

la Părinții greci, ci este un termen care se găsește în anumite capitole din Augustin (*Predica* 192, *Tâlcuiri la Psalmi* 49; 146) pentru a desemna efectele transformatoare ale ***harului***.

D. Balas, *Metousia Theou: Man's Participation in God's Perfection According to St. Gregory of Nyssa* (Roma, 1966); G. Bonner, „Augustine's Conception of Deification", *JTS* 37 (1986), pp. 369-386; M. Lot-Borodine, *La Deification de l'homme selon la doctrine des pères grecs* (Paris, 1970); J. Gross, *La Divinisation du chrétien d'après les pères grecs* (Paris, 1983); V. Lossky, *The Vision of God* (Londra, 1963).

## Îngeri

Cuvântul derivă din termenul grec pentru „mesager" (*angelos*) și în cea mai mare parte dintre numeroasele referințe scripturistice la îngerii lui Dumnezeu (de exemplu, Fc. 16, 7; 32, 1; Jud. 6, 11; Dan. 7, 10), ei apar ca intermediari care slujesc voia lui Dumnezeu, mijlocind pentru umanitate. Ei sunt în special mesagerii revelației și, prin urmare, joacă un rol important în relatările Noului Testament despre Bunavestire, nașterea lui Mesia și ***Înviere*** (Mt. 28, 2-7; In. 20, 12). În perioada târzie a religiei biblice, în special în textele apocaliptice, ei sunt, în principal, considerați ca fiind suita lui Dumnezeu, iar în literatura creștinismului primar (în special cartea Apocalipsei și Epistola către Evrei), acest aspect a fost dezvoltat într-o concepție despre oștirea îngerească în care îngerii sunt cei mai de frunte rapsozi ai slavei lui Dumnezeu: corul liturgic al slavosloviei divine. Iisus a făcut de câteva ori referire la îngeri, spunând că ei se bucură pururea de prezența și vederea Tatălui (Mt. 18, 10) și că ei vor fi armata lui Dumnezeu care Îl va însoți pe Fiul lui Dumnezeu la revenirea Sa, la ***Parusie*** (Mt. 16, 27). Unele secte iudeo-creștine au elaborat o anghelologie în care Hristos era văzut drept un arhanghel de frunte care a venit pe pământ pentru a da vestea mântuitoare. Curentul era deja avansat în ***iudaismul*** elenist (poate fi observat la ***Filon***), imaginând pe mijlocitorii îngerești ca fiind „manifestări" ale divinului pe pământ (astfel că legea era văzută ca fiind dată prin îngeri și nu în mod direct, printr-o epifanie a lui Dumnezeu față de Moise) și poate fi atestată parțial în anxietatea cu care unele părți din epistolele pastorale ale Noului Testament și Epistola către Evrei insistă asupra faptului că Hristos este „cu mult mai presus" decât îngerii (Col. 2, 18; Evr. 1, 4). Irineu afirma răspicat că îngerii erau creaturi distincte ale lui Dumnezeu și nu un sistem de emanații divine, așa cum își închipuia ***gnosticismul*** și, la fel ca omenirea, aveau menirea de a sluji și slăvi pe Dumnezeu (*Adversus haereses* 2, 30, 6-9). ***Origen*** a lărgit mult concepția patristică despre cetele îngerești prin doctrina sa despre preexistența sufletelor. În sistemul lui Origen, îngerii erau sufletele primordiale create de Dumnezeu care și-au păstrat demnitatea

cerească și statusul lor eteric. Omenirea a fost odată îngerească, însă a căzut în corporalitate din cauza păcatelor săvârșite înainte de crearea lumii; totuși, într-o bună zi, sufletul credincios va putea urca înapoi pentru a fi transfigurat din nou în slava îngerească. Origen a fost cel care a inițiat credința larg răspândită în viața Bisericii într-un înger păzitor, prin învățătura sa care susține că Dumnezeu a numit pe unii îngeri care să vegheze asupra destinelor neamurilor, iar pe alții să vegheze călătoria fiecărui suflet pe pământ până ce se va întoarce la familia sa inițială, îngerească. Sistemul lui Origen despre preexistență a fost foarte atractiv pentru misticii creștini precum ***Evagrie***, dar nu a fost niciodată acceptat de Biserică. ***Grigorie din Nazianz***, în secolul al IV-lea, a salvat învățătura despre îngeri de la implicațiile doctrinei despre preexistență a lui Origen și a elaborat un sistem care va deveni normativ pentru tradiția de pretutindeni. Grigorie susținea că Dumnezeu a făcut trei creații. Prima a fost ceata îngerilor. Cea de-a doua a fost creația materială și animală, iar cea de-a treia a fost omenirea. Primele două creații erau simple și coerente în ontologia lor, adică din punct de vedere spiritual și trupesc. Doar omenirea a fost o „creație amestecată" (trup și suflet). Prin supunere cu credință și printr-un „urcuș" constant al sufletului, oamenii ar putea ajunge la slava stării îngerești în viața de apoi (Grigorie din Nazianz, *Carmina* 1, 1, 7). Două pasaje scripturistice în care „rangurile" îngerilor erau descrise cu unele deosebiri între ele au captat imaginația Bisericii primare (Ef. 1, 21; Col. 1, 16). Primii scriitori patristici, punându-le împreună, au enumerat cinci ranguri diferite de îngeri. ***Dionisie Areopagitul*** a adăugat la această listă de cinci, rangul de înger, arhanghel, serafim și heruvim și a stabilit astfel lista definitivă a „nouă cete" îngerești care va forma de atunci concepția de bază a Bisericilor Greacă și Latină (îngeri, arhangheli, începătorii, puteri, domnii, stăpânii, serafimi, heruvimi și tronuri). Serafimii se află în al șaptelea cer, lângă Dumnezeu, iar apropierea lor de prezența divină determină manifestarea lor ca foc pur (astfel sunt reprezentați întotdeauna în iconografie). Îngerii erau considerați ca fiind înzestrați cu o mobilitate aproape absolută și puteri neîngrădite. De asemenea, în concepția patristică, ei participă la liturghie oricând aceasta este săvârșită pe pământ. În liturghia bizantină, diaconii simbolizau cetele îngerești, iar eunucii imperiali (fără sex, așa cum Iisus spusese că sunt îngerii în ceruri: Mc. 12, 25) aveau sarcina specială de a cânta Imnul Heruvic în timpul Vohodului Mare: „Noi care pe heruvimi cu taină închipuim și făcătoarei de viață Treimi întreită sfântă cântare Îi aducem, toată grija lumească să o lepădăm ca pe Împăratul tuturor să-L primim, pe Cel nevăzut înconjurat de cetele îngerești" (imnul

*Heruvic* al Liturghiei Sfântului Ioan Hrisostom).

---

J. Daniélou, „Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église", *Irenikon* 5 (1952); K.S. Frank, *Angelikos Bios* (Münster, Germania, 1964).

### Înmormântare

Creștinii par să fi urmat, în general, obiceiul iudaic al îngropării trupului (înhumare) mai degrabă decât practica elenistică răspândită a incinerării, deși este greu de făcut o generalizare, fiindcă, în perioada de sfârșit a Imperiului roman, în orașele mai mari, înhumarea a devenit tot mai mult opțiunea preferată pentru săraci, fie creștini, fie păgâni. Creștinii au adoptat termenul „cimitir" (*koimeteria*) sau „loc de dormit", indicând credința lor că moartea era o odihnă întru Domnul și o trecere la viața nemuritoare pe care Hristos o dăruiește celor ce-I sunt credincioși. Primele dovezi despre practici creștine ale înmormântării apar în secolul al II-lea. ***Catacombele*** din ***Roma*** oferă cea mai bogată mărturie și există o mare deosebire între stilurile de înmormântare, în funcție de starea socială și averea creștinilor îngropați. Locurile de înmormântare variau de la mici firide (*loculi*) în impozanții pereți subterani care adăposteau straturi și straturi cu morți, la camere spațioase de mausoleu (*cubicula*) cu un perete construit ca o arcadă deasupra mormântului (*arcosolium*), adesea decorată cu fresce reprezentând teme precum: Oranta (o femeie care se roagă) sau Păstorul cel bun. La Roma, în ***Africa de Nord*** și în multe locuri din Asia Mică, cubicula era, de asemenea, locul în care se desfășurau mesele comemorative (*refrigeria*) pe care familia le dădea în cinstea celui mort, o practică pe care creștinii o împărtășeau cu vecinii lor păgâni. Pentru păgâni, aroma meselor și jertfele în cimitir erau menite să hrănească duhurile celor morți. Pentru creștini (în general), mesele erau o comemorare, fără să înțeleagă prin aceasta că duhul celui mort ar avea nevoie de altceva în afară de ***rugăciune***. Este semnificativ faptul că cimitirele creștine au renunțat universal la practica îngropării unor bunuri odată cu cadavrul. Deja în secolele al IV-lea și al V-lea, practica numită *refrigeria* a devenit tot mai rară, iar ***Ambrozie*** a reușit să o surprindă pe Monica, mama lui Augustin, prin interzicerea săvârșirii ei în Biserica milaneză. Din ce în ce mai mult, comemorările se vor săvârși în biserică iar întrebuințarea cultică a cimitirelor va deveni predominantă. Imaginile mai timpurii despre Biserica persecutată ascunzându-se în catacombe și celebrând aici ***euharistia*** a fost mult exagerată, deși anumite locuri din catacombe, și nu numai, au fost, într-adevăr, cinstite în mod deosebit, mai ales mormintele martirilor. Cripta papilor din

Catacomba Sfântului ***Calist*** de la Roma este un astfel de exemplu și, adesea, mormintele altor martiri au evoluat de la statutul de morminte locale la cel de biserici principale pentru acel areal; acesta este cazul cu mormântul Sfântului Petru din necropola de pe Vatican, care, în cele din urmă, a devenit Basilica „Sfântul Petru". Ceremoniile centrale ale înmormântării creștine au adaptat, în principal, obiceiul roman. În timp ce muribundul își dădea sufletul, preoții și diaconii recitau psalmii (practică menită a o desființa pe cea veche romană a bocirii și jelirii mortului de bocitoare special angajate în acest scop), iar recitarea lor continua și după moartea aceluia. Acesta a rămas modelul de bază pentru *funus* [funeralii] în Biserica Răsăriteană. Atunci când Augustin și-a simțit moartea apropiindu-se, a pus să fie scriși psalmi (psalmii săi favoriți, de pocăință) cu litere mari pe pereții din camera sa pentru ca astfel ochii săi muribunzi să-i poată citi (Possidius, *Viața lui Augustin*). Mortul era chemat, formal, pe nume pentru a se adeveri legal că moartea s-a produs (un obicei care este încă în vigoare la înmormântarea papilor). Apoi, corpul era spălat și învelit de femeile acelei gospodării, în seara de dinaintea îngropării (în cazul ***preoților***, spălarea era făcută de ceilalți slujitori sfințiți, iar trupul era uns cu untdelemn parfumat și așezat în biserică, pe un catafalc sau *feretrum*). O ceremonie funerară având în frunte oameni care purtau torțe îl conduceau pe cel mort la groapă, urmat fiind de cei aflați în doliu. În mare, creștinii nu au continuat practica păgână de a centra ceremonia în jurul unui portret al decedatului, căruia i se aduceau onoruri. Peste cadavru se arunca țărână și se rosteau rugăciuni. ***Prudențiu***, într-unul dintre primele poeme creștine dedicate ceremoniei de înmormântare (*Cathemerinon* 10), menționează că trupul era uns cu mir și înfășurat cu giulgiuri de pânză, iar pe mormânt se presărau flori. ***Tertulian***, cu două secole înainte, menționează acest obicei cu oroare, fiind uimit de faptul că creștinii puteau fi atât de lipsiți de rușine încât să celebreze înfricoșătoarea mutare la judecată cu ofrande de flori. În general, tradiția creștină primară a temperat practica elenistică de a celebra viața persoanei prin discursuri și complimente, dar nu s-a dispensat complet de ea. ***Grigorie din Nazianz*** și ***Ambrozie*** sunt printre primii oameni de frunte ai Bisericii care, în secolul al IV-lea, au încreștinat practica elenistică a genului encomiastic și au echilibrat cu chibzuință celebrarea virtuților persoanei moarte cu nevoia de a atrage mila lui Dumnezeu asupra sufletului celui mort. Ideea că sufletul se află de acum în fața lui Dumnezeu a cizelat considerabil ceremonialul creștin. Încă din primele veacuri, numele celor morți erau

scrijelite pe plăcile care închideau *loculus*-ul și, mai târziu, acest obicei a evoluat în practica de a le scrie pe cruci, iar în perioada post-constantiniană, pe medalioane aurite de sticlă cu simboluri creștine. Înmormântarea în interiorul bisericii (doar în cazul în care nu era vorba de un martir) a fost, la început, privită drept un sacrilegiu major și a întâmpinat o oarecare rezistență, dar era, în mod evident, un obicei ce avea să se răspândească în toată lumea creștină.

A.D. Nock, „Cremation and Burial in the Roman Empire", *HTR* 25 (1932), pp. 321-359; G.F. Snyder, *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life Before Constantine* (Macon, Ga., 1985); J.M.C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World* (Londra, 1971).

## Întrupare

Prin Întrupare se înțelege că Cuvântul Cel veșnic al lui Dumnezeu (***Logosul***) „a devenit trup" în istorie pentru mântuirea neamului omenesc. Întruparea nu se referă pur și simplu la actul în sine (precum conceperea lui Iisus în pântecele Fecioarei sau la evenimentul Crăciunului); într-o accepțiune mai generală se referă la întreaga legătură de evenimente din viața, învățăturile, pătimirile și slăvirea Domnului, considerate a fi activitatea pământească, întrupată a Cuvântului. Astfel, conceptul teologic al Întrupării este un termen profund ***soteriologic***: întotdeauna se referă la efectele dinamice ale implicării lui Dumnezeu în cosmos. Este, de asemenea, un evident mod hristocentric de abordare a concepției despre mântuire. Așa cum este mereu adevărat în istoria creștină, atunci când cineva abordează o teologie a mântuirii prin intermediul întrupării Logosului, el ajunge repede să observe că se îndreaptă către zonele profund înrudite ale dogmei ***trinitare*** despre Dumnezeu și către antropologia transfigurată. Cuvântul „încarnare" [„întrupare"] derivă din latinescul *in carne* și este o traducere din grecescul „încarnat" [„întrupat"] (*sarkothenta*)*. Acesta însă este doar un singur aspect din planul total al teologiei Întrupării. Concepția potrivit căreia Cuvântul lui Dumnezeu intră în „carnea" [„trupul"] lui Iisus din Nazaret este adesea numită în cărțile de teologie modernă hristologia „Logos-Sarx". Aceasta sugerează o distincție fundamentală între categoriile de „divinitate" și „carne" [„trup"] (cu referire la „Dumnezeu" și „creatură"). Această teologie Logos-Sarx poate fi observată în sistemele ***hristologice*** timpurii. O vedem astfel la dochetii gnostici care

* Pentru a rămâne fideli originalului englez, care folosește aici termenii „incarnation" și „flesh", includem aici atât formele mai familiare limbajului teologic românesc, „întrupare", respectiv „trup" (de proveniență slavonă), cât și formele mai puțin familiare „încarnare", respectiv „carne" (de proveniență latină), dar care sunt necesare în acest context [n. ed.].

nu acceptau vreo legătură fundamentală între Logos și o realitate „de carne", pe care o considerau profană. Gândirea Logos-Sarx poate fi de asemenea observată foarte clar la ***Apolinarie de Laodiceea***, care considera că puterea intelectuală a Logosului lui Dumnezeu „înlocuia" puterile omenești și rațiunea lui Iisus. Așadar, atunci când Logosul a intrat în carne [trup], nu a avut nevoie de un suflet sau de o minte omenească, El însuși asigurându-Și aceste funcții. Apolinarie credea că acesta era un mod folositor de a insista pe personalitatea unică a Cuvântului divin în persoana lui Hristos Cel întrupat, însă oponenții săi, precum ***Părinții Capadocieni***, aveau să-l combată în curând spunând că teoria sa este o hristologie foarte imperfectă, de vreme ce lăsa umanitatea lui Hristos lipsită de rațiune și de suflet (*cf.* Grigorie din Nazianz, *Epistola 101 către Cledonius*). Încă de la început, concepția despre Întrupare a fost acceptată de către creștini pe scară largă, existând câteva variante ale acesteia în perioada primară. Majoritatea scriitorilor anteriori secolului al III-lea nu o dezbat în amănunt, fiind preocupați doar atunci când apar extremele precum negarea realității depline fie a umanității, fie a caracterului divin al lui Hristos. După secolul al III-lea, chestiunile speciale ale teoriei despre Întrupare au devenit din ce în ce mai bine specificate și accentul a fost pus în principal pe problema existenței unei subiectivități coerente: în ce mod putea o ființă divină (Logosul) să fie o ființă omenească? Părinții greci au folosit în general o gamă mai largă de termeni pentru întrupare, iar limba engleză, de obicei, falsifică sensul lor. Ei vorbesc în general despre Întrupare ca fiind o „înomenire" a Cuvântului lui Dumnezeu (*enanthropesis*), un concept mai larg și mai cuprinzător (în acest caz, termenul grecesc pentru „bărbat" fiind socotit drept genul, luat totodată în considerare și în calitate de termen scripturistic ce evocă în mod direct „omul" sau noul Adam). Tradiția hristologică oficială (această denumire cuprinzând atât tradiția latină, cât și cea greacă) a susținut cu tărie ideea că umanitatea nu a fost pur și simplu o haină goală cu care S-a îmbrăcat Cuvântul (deși această imagine paulină a „îmbrăcării" hainelor a fost foarte mult întrebuințată), ci o viață omenească autentică de care Cuvântul lui Dumnezeu S-a folosit ca mijloc principal al viețuirii Sale pe pământ. Confruntat cu mai multe alternative (precum cele ale gnosticilor care susțineau ideea unui Hristos aparent, sau ale ***adopțianiștilor*** care susțineau că Duhul lui Dumnezeu locuise temporar într-un om), ***Origen*** a încercat să insiste pe autenticitatea atât a Logosului, cât și a omului Iisus, prin complexa sa teorie despre Cuvântul Care locuiește în marele ***suflet*** preexistent Iisus, devenit om în istorie. Acest

sistem nu a avut succes pentru că nu a considerat că Iisus este sinonim cu Cuvântul întrupat. Teologi ulteriori precum ***Atanasie*** (*Despre Întrupare*) au elaborat o teorie complexă despre Cuvânt ca unic subiect psihic al lui Hristos. Concepția sa a fost dezvoltată de ***Chiril al Alexandriei*** (*Că Hristos este Unul*), care l-a combătut pe Nestorie, susținând că o unică subiectivitate în Domnul întrupat însemna că astfel de categorii odinioară străine și despărțite una de cealaltă precum trup și suflet, Dumnezeu și om, erau în cele din urmă reconciliate în taina lui Hristos. Această taină a comuniunii, care aparținea în mod firesc lui Hristos, a fost transmisă Bisericii ca un ***har***. Astfel, întruparea Cuvântului a devenit paradigma pentru ***îndumnezeirea*** neamului omenesc. Supunerea sa anterioară inevitabilă față de stricăciune și ***moarte*** făceau acum loc potențialului pentru înnemurire și comuniune divină. Chiril a susținut că în nici un loc aceasta nu putea fi mai mult văzută vie decât în harul îndumnezeitor al euharistiei și al Tainelor care asigurau creștinului nemurirea. Teologia alexandrină a Întrupării (înomenire) a devenit standard pentru Biserică datorită adoptării și promulgării sale de către sinoadele ecumenice din secolele al IV-lea și al V-lea.

---

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (vol. 1; Londra, 1975); J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy: Its History, Theology and Texts* (Leiden, Olanda, 1994); *idem*, *St. Cyril of Alexandria: On the Unity of Christ* (New York, 1995); R.A. Norris, *The Christological Controversy* (Philadelphia, 1980); F.M. Young, *From Nicaea to Chalcedon* (Philadelphia, 1983).

## Înviere

Termenul latin pentru înviere (*resurrectio*) înseamnă a urca sau a se ridica din nou. Cuvântul grecesc neotestamentar și patristic este *anastasis*, tot de la rădăcina semantică „a sta ridicat din nou". În Scripturi, cuvântul este adesea folosit ca simbol al ridicării unei persoane omenești în slavă de către Dumnezeu după o nenorocire (sau al redării sănătății), iar în Evanghelii el reprezintă în primul rând o referință la slava (*doxa*) lui Iisus, după Pătimirea și moartea Sa. Este important de observat că sensul primar al termenului ar trebui redat prin „slăvire", sau ridicare din nou (înainte de a-l asocia cu „ridicarea din morți"), aceasta deoarece în textele evanghelice, semnificația lui *anastasis* ca întoarcere la viață a trupului răstignit al lui Iisus ajunge într-atât de preponderentă, încât, în următorii ani, utilizarea creștină a cuvântului are loc aproape exclusiv cu sensul de „înviere din morți". Chiar și așa, ideea că *anastastis*-slava poate fi exprimată și prin – nu neapărat de către – învierea trupului mort, reprezintă o idee teologică puternică și rodnică înăuntrul Noului Testament, iar această perspectivă nu trebuie pierdută. În

Scripturi apar și alte moduri de „slăvire" a lui Iisus după Pătimire: relatările despre înălțarea la Cer (*analepsis*, un alt cuvânt pentru „ridicare"), sau despre o transformare angelică (arătările Lui înaintea ucenicilor), pogorârea cu putere a Sfântului Duh (Cincizecimea), toate acestea cumulându-se în teologia creștină cea mai timpurie, formând o rețea de mărturii despre slăvire care descriu *anastasis*-înălțarea lui Iisus pe mai multe dimensiuni. Astfel încât a restrânge concepția despre *anastastis*-slavă doar la învierea trupului ar însemna să diminuăm complexitatea și bogăția mărturiei fondatoare a Noului Testament. În epoca patristică, chiar când predomină tendința concentrării pe întoarcerea trupească la viață (minunea învierii lui Iisus din morți devine miracolul ultim din șirul celor ce marchează misiunea Sa lumească), există totuși un sentiment profund că învierea nu este doar un „semn" din seria amintită de semne uluitoare date de Iisus, ci mai degrabă „semnul ultim" al misiunii lui Iisus. Relatarea învierii lui Lazăr din Evanghelia după Ioan, cap. 12, încearcă să pună această teologie în legătură cu o versiune proprie a învierii-slăvire, oferită la sfârșitul Evangheliei, care vede în învierea Domnului puterea care mântuiește lumea și dă naștere Bisericii înțelese drept comunitatea aleșilor de la sfârșitul secolului acesta. În pasajele ioanice privitoare la înviere se observă că arătările lui Hristos înviat, dăruirea Duhului și întoarcerea trupului la o viață transfigurată sunt toate descrise ca manifestări ale „slăvirii" din Duminica Paștelui. Învierea era acceptată de unele școli ale iudaismului târziu, în particular de farisei (*cf.* Josephus Flavius, *Despre războiul iudeilor împotriva romanilor* 18, 11-12), conform utilizării teologice în cadrul mișcării apocaliptice din vremea cărții profetului Daniel. Iisus a fost un apărător puternic al acestei idei (Mc. 12, 18-27). Noțiunea unei reveniri la viață a celor drepți (Dan. 12, 1-2; II Mac. 7) și răsplătirea lor în felul acesta de Dumnezeu (adesea și aducerea celor răi la viață, pentru ca necredința lor să fie pedepsită; *cf.* Apoc. 20, 11-15) era o trăsătură a iudaismul eshatologic din vremea lui Iisus. Se credea totuși că învierea celor drepți se va petrece la sfârșitul timpului, adică în eshaton, când planul istoriei universale va fi înfășurat la loc de Dumnezeu, iar Împărăția Lui se va instaura definitiv. Nimeni nu va mai putea „trăi din nou", în concepția iudaică târzie, înainte de învierea generală. Numai cei mai mari dintre marii profeți (în timpul lui Josephus erau socotiți așa Moise, Ilie și Enoh – de unde și miza relatării Schimbării la Față din Evanghelia după Marcu, cap. 9) ar putea fi chemați de Dumnezeu la viață în primul cer, ca ființe cvasi-angelice. Propovăduirea creștină timpurie a învierii trupești a lui Iisus era mai mult decât o simplă afirmație că,

după o brutală execuție, Iisus a fost adus din nou la viața trupească de către Dumnezeu; noutatea deosebită era că, redându-I lui Hristos viața trupească (deși textele insistă că această viață trupească nu este o simplă continuare a fostei Sale vieți biologice și cronologice), Dumnezeu a inaugurat în chip definitiv, în și prin slăvirea lui Iisus, veacul cel de pe urmă. De aceea, pentru primii creștini prin învierea lui Iisus au sosit vremurile de pe urmă, iar Iisus Cel înviat este astfel așezat Domn al eshatonului, Care Se arată înviat pentru împuternicirea ***Bisericii***. Tocmai acest amestec precis și puternic de aserțiuni teologice este cel care stă la baza ***kerygmei*** învierii din Noul Testament, fie că se exprimă în anumite locuri într-un stil de genul: „Dumnezeu L-a înviat pe Iisus din morți" (*cf.* Fapte, 2, 24), fie în stilul ioanin: „Putere am Eu ca să-l pun [sufletul Meu] și putere am iarăși să-l iau" (In. 10, 17-18). Concepția patristică despre învierea lui Iisus se centrează tot mai mult pe motivele ioanine și pauline (*cf.* Filip. 2, 6-11), anume pe ideea că învierea semnifică o biruire definitivă a ***morții*** și a ***păcatului***. Unul dintre cele mai vechi demersuri apologetice a fost cel de a insista fără încetare, împotriva curentelor ***gnostice*** din secolul al II-lea, că învierea implică trupul adevărat atât al lui Iisus (adică faptul că a înviat la modul fizic din morți), cât și al ucenicilor (care vor fi ridicați în trupul de carne în ziua de apoi, în virtutea ***harului*** învierii). Concepția pur „spiritualizată" despre *anastasis* (Iisus cel Înviat este de obicei descris în textele gnostice ca o figură luminoasă și cu formă schimbătoare, care a lăsat în urmă corporalitatea: *Faptele lui Toma* 27; *Apocrifa lui Ioan* 2.1.32-2.9) se poate vedea cel mai bine în *Tratatul despre înviere* din corpusul de la Nag Hammadi. Aici, învierea e în întregime doar una psihică, trupul fiind pomenit numai simbolic, deoarece adevărata înviere este o eliberare completă de orice materialitate. Această idee era deja problematică pentru Luca, care a respins explicit ideea că învierea lui Iisus era doar o „experiență contemplativă" a unor ucenici (Lc. 24, 36-45). Și scriitorii patristici din primele veacuri au combătut acest soi de învățătură; ca urmare a precauțiilor lor apologetice, ei au pus un accent deosebit pe revenirea la viață a trupului lui Iisus ca aspect central al învierii (*Epistola către apostoli* 11; 24-26). Una dintre principalele scrieri de acest fel a fost tratatul lui ***Tertulian***, *Despre învierea trupului*; aceeași idee poate fi observată simultan și la ***Irineu*** (*cf. Adversus haereses* 5,7, 1-2; 5, 13, 1). Un al doilea val a avut loc mai târziu, în cursul controversei antiorigeniste, când teologi ca ***Metodiu de Olimp*** și ***Epifanie*** au atacat ceea ce ei percepeau a fi subestimarea „fizicalității" învierii de către ***Origen***. Însă, chiar din cele mai

vechi timpuri patristice, această abordare predominant apologetică nu a trecut cu vederea implicațiile mai largi ale propovăduirii eshatologice. Majoritatea scriitorilor patristici, urmând fidel Apostolului Pavel, au insistat că prin revenirea la viață a trupului Domnului vieții, moartea a fost distrusă. Frângându-se lațul în care moartea a strâns umanitatea până în momentul învierii lui Iisus, lumii i-a fost redat în Biserică harul nemuririi. Ideea se găsea și la Origen (*De principiis* 2.10-11), însă ***Atanasie al Alexandriei*** a fost printre primii care au exprimat explicit și insistent ideea că învierea fizică este locul izbăvirii umanității. În tratatul său *Despre Întrupare*, el susține că învierea este soluția prin care viața a fost din nou insuflată neamului omenesc, înlănțuit până atunci de moarte și stricăciune. Ideea a ajuns reprezentativă pentru toți autorii de mai târziu, mai ales pentru ***Chiril***, marele teolog alexandrin, care a pus în legătură experiența învierii cu viața permanent euharistică a creștinilor, văzând în tainele euharistice leacul nemuririi (*pharmakia tes athanasias*), care împărtășește trupurilor credincioșilor puterea de a învia, anticipând izbăvirea finală prin porțile mormântului. Insistând pe transfigurarea la față fizică a trupului, laolaltă cu nădejdea sufletului în viața nemuritoare prin harul învierii lui Iisus, Biserica și-a făurit propria ei cale, dincolo de înțelepciunea moștenită din elenism. Ideea unui trup transfigurat părea ridicolă multor gânditori sofisticați, care credeau în axioma filosofică a nemuririi sufletului. Dezvoltându-și teologia trupului înviat (al celui credincios), Biserica insista că sufletul omenesc este nemuritor doar în mod condiționat (Tațian, *Cuvânt către greci*, 5.3-6.1; 13-16; Irineu, *Adversus haereses* 5.3.2-13; Iustin, *Apologia Întâi*, 18-19; Teofil, *Către Autolic*, 18-19). Exact așa cum trupul e transfigurat de harul învierii, la fel și sufletul e imortalizat de aceeași putere. Conceptul a devenit o parte constitutivă a întregii ***soteriologii*** patristice ulterioare. Faptul acesta se vede cel mai limpede în vechile liturghii, care au devenit pe această cale întinse celebrări ale învierii lui Iisus ca început al stăpânirii Domnului în Împărăția văzută a lui Dumnezeu și ca dăruire a pârgii ***harului*** vieții în și prin abordarea eshatologică și ***sacramentală*** a acestei ***taine***.

---

A.H.C. Van Eijk, „Resurrection-Language: Its Varous Meanings in Early Christian Literature", *SP* 12 (1975), pp. 271-276; E. Gebremedhin, *Life-Giving Blessing: An Enquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria* (Uppsala, Sweden, 1977); J.A. McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition* (New York, 1986); *idem*, *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy: Its History, and Texts* (Leiden, Olanda, 1994); J.E. McWilliam Dewart, *Death and Resurrection: Message of the Fathers of the Church* (Wilmington, Del., 1986).

# J

## Judecată

Concepția despre judecata lumii și a sufletului individual de către Dumnezeu, în care el este socotit răspunzător atât pentru păcatele personale împotriva codului divin al milei, cât și pentru păcatele colective împotriva principiului divin al ordinei și destinului menit cosmosului, se regăsește în întreg Noul Testament, precum și în scrierile ***patristice***, în chestiuni precum morala și ***eshatologia***. Judecata ca apogeu al unei perspective teologice și al dinamicii sale interne a fost o viziune religioasă observată mai întâi la scriitorii biblici (precum în cuvintele Psalmului 57, 11: „Da, este Dumnezeu Care îi judecă pe ei în viață!") și mai limpede la profeții clasici (*cf.* Is. 30, 18) care au educat conștiința lui Israel despre păcatul colectiv și corporativ prin predica lor înfocată pentru dreptate la fiecare nivel – o dreptate care este fundamentată pe chemarea divină la mila legământului, justificată însă de răzbunarea divină dacă acel cod este ignorat. Parte constitutivă a acelui mesaj profetic și limpede, observat la Isaia și Ieremia de exemplu, este cotropirea repetată a lui Israel de armate străine ca un semn limpede al corecției divine cauzate de păcatele lui Israel (Is. 1, 4-9; Ier. 4, 6). Cu câteva secole înainte de nașterea creștinismului, mișcarea ***apocaliptică*** a dus conceptul de judecată divină la o nouă culme de intensitate. Viziunea apocaliptică clasică a teologiei îl include pe profetul răpit în extaz de Dumnezeu și dus într-un loc al curții cerești, unde îi este revelat timpul: trecutul, prezentul și viitorul. Tema principală a vedeniilor cosmice avute de profet era în general cea a ostilității crescânde a neamurilor pământului, care chinuie neamul ales – Israel, și obstrucționează constant planul lui Dumnezeu de a-l întemeia ca împărăție a Sa pe pământ, unde valorile împărăției vor fi cultivate prin respectarea legilor Legământului. În genul apocaliptic (poate fi mărturisit scripturistic în tot cuprinsul cărții lui Daniel și în Cartea Apocalipsei din Noul Testament, care este scrisă în aceeași formă), zdrobirea dușmanilor pământești ai lui Dumnezeu este parte a judecății divine care este prevestită și invocată ca nădejde pentru ***sfinții*** de pe pământ, ca justificare și eliberare a lor (*vezi* ***persecuții***). Scrierile Noului Testament, la rândul lor, mărturisesc sensul profetic și cel apocaliptic al unei teologii a judecății însă, de asemenea, adeveresc un sens nou făurit al judecății individuale, în care sufletele tuturor oamenilor sunt judecate de Dumnezeu conform cu faptele lor bune sau rele de pe pământ (Mt. 12, 36-37; *cf.* Evr. 6, 2; 9, 27). Textele târzii ale Noului Testament atribuie judecata de asemenea Fiului (*cf.* In. 5, 22, 27; 9, 39), ca parte constitutivă a slavei Înălțării Sale. El se va întoarce anume în slavă ca să înfăptuiască această

judecată cosmică la ***Parousia***, la sfârșitul veacurilor (Mt. 25, 31-46). Acest al treilea aspect al Judecății a devenit tot mai pronunțat în literatura patristică, implicând cercetarea minuțioasă de după moarte realizată de îngerii lui Dumnezeu înaintea tronului de judecată al lui Hristos, care determină apoi locul sufletului în viața de apoi, fie în Hades (*vezi* ***iad***), fie în ***rai***. În această „Judecată de Apoi", sensurile individual și colectiv erau încă reținute; această concepție a dus ulterior la deosebirea dintre Judecata „de obște" și cea „particulară", care a fost de asemenea prelucrată într-o nouă concepție, potrivit căreia judecata imediată de după moarte a sufletului individual va duce, la sfârșitul veacurilor, la o judecată generală a omenirii, când judecata definitivă a lui Dumnezeu va fi înfăptuită. Majoritatea scriitorilor patristici timpurii au repetat doctrina biblică despre judecată fără să-i aducă multe completări (*1 Clement* 16, 28; Ignatie, *Către efeseni* 16, 2; *idem*, *Către Policarp* 2; *Către filipeni* 2; *Ibidem* 7; ***Didahia*** 16; ***Păstorul lui Herma***, *Vedenia* 3, 8, 9; 4, 3; *Ibidem*, *Asemănarea* 9, 18, 2; 9, 27, 3). Mulți scriitori din perioada patristică târzie, însă, au elaborat de asemenea o concepție care este mărturisită atât în Psalmi, cât și în alte scrieri timpurii ale lui Israel, potrivit căreia Dumnezeu îi va judeca pe cei răi încă din această viață. Așadar, păcatele unei persoane sau ale unui neam puteau provoca nemulțumirea divină. La scriitorii creștini, această judecată a lui Dumnezeu era cel mai obișnuit concepută în termeni de boală, dezastre naturale sau înfrângeri în fața armatelor inamice. Un exemplu clasic de răspuns patristic la această problemă poate fi întâlnit la ***Grigorie din Nazianz***, în *Cuvântarea despre tăcerea tatălui său din timpul foametei (Cuvântarea* 16), unde prezintă o perspectivă creștină asupra „milei" judecății divine, în lumina tradiției biblice de dinaintea lui, și tâlcuiește cu deosebită finețe chestiunea interpretării dificultăților vieții, cumpănind sentimentul de deschidere plină de căință la mustrarea divină cu nădejdea neclintită în mila și providența divină veșnic iubitoare de oameni.

---

J.A. Baird, *The Justice of God in the Teaching of Jesus* (Londra, 1963); S.G.F. Brandon, *The Judgment of the Dead: An Historical and Comparative Study of the Idea of a Post-Mortem Judgment in the Major Religions* (Londra, 1967); E. Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment* (Philadelphia, 1985); J.G. Griffiths, *The Divine Verdict: A Study of Divine Judgement in the Ancient Religions* (Leiden, Olanda, 1991).

## K

### **Kenosis** *vezi* **Chenoză**

### Kerygma

În greaca elenistică, cuvântul însemna pur și simplu un mesaj sau un anunț. În Noul Testament, apare ca termen cheie al mișcării creștine, semnificând „propovăduirea”, conținutul esențial, precum și faptul de a propovădui Evanghelia mântuitoare. Iisus și Ioan Botezătorul sunt de obicei zugrăviți propovăduind (*kerussein*) mesajul lor poporului, un verb care poartă contextual forța unui imperativ divin. Literatura paulină începe să specifice structura fundamentală a propovăduirii kerygmatice, primele trăsături ale formulărilor cunoscute ulterior sub numele de ***crezuri***. În mai multe ocazii, Petru și Pavel sunt reprezentați oferind versiuni schematice ale vechii kerygme (Petru: Fapte 2, 14-36, 38-39; 3, 12-26; 4, 8-12; 10, 34-43; Pavel: Fapte 13, 16-41). În toate aceste cazuri, propovăduirea ***morții*** și ***Învierii*** lui Iisus este prezentată ca fiind sinonimă cu „vestea bună” a mântuirii. Există, de asemenea, mai multe relatări mistice despre kerygmă în alte locuri din Noul Testament (Filip. 2, 6-11; Col. 1, 15-20; I Cor. 8, 6; II Cor. 8, 9; Rom. 10, 6-9; Evr. 1, 2-4), care descriu poetic slujirea istorică a lui Iisus în cadrul arcului cosmic mai larg al bunăvoinței și apoteozei divine. A fost făcută o deosebire (datând se pare din perioada primelor misiuni apostolice) între a auzi kerygma și a fi mântuit de ea (precum în I Cor. 1, 21; 2, 4) și nevoia permanentă de ***didahie*** (învățare), care va fi continuată în viața de zi cu zi a Bisericii. În perioada ***apostolică***, kerygma a fost întrebuințată pentru a semnifica totalitatea „tainei lui Hristos” (*Păstorul lui Herma*, *Asemănarea* 8, 3). Herma, de asemenea, denumește botezul „pecetea kerygmei” (*Asemănarea* 9, 16). În disputa sa cu gnosticii, ***Irineu*** a încercat o descriere tot mai concisă a kerygmei, abordată ca „doctrină apostolică”, în ceea ce privește cele două principii ale credinței creștine: primul este dogma despre Dumnezeu ca Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, iar al doilea este conceptul de iconomie a mântuirii (subdivizat în nașterea omenească, Pătimirea și moartea lui Iisus, Învierea, înălțarea, ***Parousia***, *anakephalaiosis* [***recapitularea***] a tuturor lucrurilor, învierea neamului omenesc și Judecata de Apoi) (***Irineu***, *Haer*., 1, 10, 1). Începând cu Origen, conceptul de kerygmă este parțial divizat în literatura patristică. O direcție teologică dezvoltă conceptul „conținutului”, centrându-se pe ideea de domnie a legii și extrapolând crezurile, mai ales în vremuri de criză. Celălalt aspect crucial al kerygmei, ca propovăduire a vieții prin iconomia mântuitoare a morții și învierii, este mult mai pe larg dezvoltat la scriitorii ***hristologici***

și duhovnicești. În secolul al IV-lea, ***Atanasie***, în lucrarea sa *De incarnatione*, a făcut o încercare remarcabilă de a explica unui nou mediu intelectual consecințele kerygmatice ale Întrupării, morții și Învierii lui Iisus. Tratatul său se afla în strânsă legătură cu o lucrare precedentă (*Contra gentes*), în care denunța idolatria păgânismului, ceea ce sugerează că vechiul model al propovăduirii kerygmatice, în calitate de structură de bază a propovăduirii misionare (prebaptismale) a Bisericii, era încă mai mult sau mai puțin intact. După campania împotriva „cultului demonic" (*vezi* ***exorcism***), au fost așezate temeliile propovăduirii lui Iisus (*kerygma*) și astfel, cei care au fost „însemnați pentru mântuire" au ieșit înainte pentru a primi învățătura morală și doctrinară prin care vor fi primiți în Biserică (*didache*). Probabil că episcopul din secolul al IV-lea a propovăduit la fel de intens precum misionarii apostolici de la sfârșitul secolului întâi.

---

C.H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Development* (Londra, 1936); J.I.H. McDonald, *Kerygma and Didache: The Articulation and Structure of the Earliest Christian Message* (Cambridge, 1980).

# L

**Lactanțiu** (cca 250-325)

Lucius Caecilius Firmianus a fost un ***apologet*** de frunte (chiar dacă a aparținut unei perioade târzii) și unul dintre primii scriitori latini care au încercat să realizeze o prezentare sistematică a credinței creștine în lucrarea sa *Despre instituțiile divine*. Era originar din ***Africa de Nord***; a fost chemat de împăratul Dioclețian la curtea imperială din Nicomidia pentru a preda retorica și limba latină. Aici, probabil l-a întâlnit pentru prima dată și l-a avut ca elev pe tânărul ***Constantin***, devenind mai târziu consilierul acestuia. Și-a dat demisia în timpul persecuției din 303 și a părăsit la scurtă vreme orașul. Sfârșitul vieții l-a surprins la curtea imperială de la Trier, ca tutore al lui Crispus Caesar. În *Instituții* și în celelalte lucrări (în special în *Poemul despre pasărea Phoenix*), Lactanțiu dovedește, de la un capăt la celălalt, un interes viu pentru misticismul hermetic, pe care îl consideră un semn al ***revelației*** naturale care a fost împlinită în Hristos. Religiozitatea sa deschisă este foarte înrudită cu cea manifestată de Constantin în prima parte a domniei. Lactanțiu formulează concepția potrivit căreia progresul civilizației lumii antice era zădărnicit datorită faptului că religia era divorțată de înțelepciune, iar propriile tradiții sapiențiale erau ostile religiei. Aderenții cultelor populare erau politeiști lipsiți de cunoaștere, iar cei ai școlilor erau relativiști religioși. Lactanțiu Îl zugrăvește pe Hristos – înțelepciunea întrupată a lui Dumnezeu – drept Marele preot, Care este în același timp adevăratul învățător filosofic al lumii, și promovează mișcarea creștină ca exemplu al unei noi societăți care are o religie umană și care își fundamentează ***filosofia*** pe un cult al înțelepciunii ce oferă unitate socială și îndrumare sub egida dreptății. Apologia sa antipăgână a fost cea mai solidă și mai argumentată dintre toate cele scrise de autorii latini creștini timpurii (cu posibila excepție a lui ***Tertulian***). S-a discutat mult despre data convertirii lui Lactanțiu. Cunoștințele sale despre creștinism și citatele bogate din Scriptură și din literatura hermetică arată un om care a cunoscut creștinismul de aproape, de la o vârstă fragedă. Teologia sa, însă, este arhaică pentru o persoană care scrie în ajunul Sinodului de la Niceea. A fost hiliast; a elaborat o ***hristologie*** angelică și a fost binitarian în dogma sa despre Dumnezeu. Nu arată nici un interes pentru chestiunile liturgice sau altele de acest gen, așa cum se poate vedea și la alți scriitori contemporani, decât în cazul în care ele sunt absorbite în concepția sa despre o nouă religie universalizată care va aduna toate neamurile la un loc pentru a practica un cult filosofic al Înțelepciunii divine. Din acest motiv, el revine adeseori în paginile sale la primatul unei teologii a dreptății.

Relatările despre persecuții (*Despre morțile persecutorilor*) și despre perioada în care Biserica își începea ascensiunea [în imperiu] fac din opera lui Lactanțiu una dintre cele mai importante surse istorice ale începutului secolului al IV-lea. Povestirea „visului" pe care Constantin l-a avut înaintea bătăliei de la Podul Milvius a devenit deosebit de faimoasă în literatura creștină, iar stilul lui Lactanțiu a fost dintotdeauna foarte admirat de latini. Teologii renascentiști l-au numit ulterior un „Cicero creștin".

M.F. McDonald, *Lactantius: The Divine Institutes* (Fathers of the Church 49; Washington, D.C., 1964); *idem*, *Lactantius: The Minor Works* (Fathers of the Church 54; Washington, D.C., 1965); J.A. McGuckin, „The Non-Cyprianic Scripture Texts in Lactantius' Divine Institutes", *VC* 36 (1982), pp. 145-163; *idem*, „Spirit Chrystology: Lactantius and His Sources", *Heythrop Journal* 24 (1983), pp. 141-148; *idem*, „Lactantius as Theologian: An Angelic Christology on the Eve of Nicaea", *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 22, 3, 8, 1986), pp. 492-497.

**Legea firii** [/ Legea naturală] *vezi* **Fire**, **Etică sexuală**, **Stoicism**

**Leon cel Mare** (fl. 440-461)

Sfântul Leon a fost unul dintre cei mai capabili episcopi ai Romei secolului al V-lea. Se cunoaște foarte puțin despre viața sa anterioară alegerii sale ca papă, cu excepția faptului că a fost ***diacon*** și a făcut parte din administrația a doi dintre predecesorii săi (Celestin și Xystus [/ Sixt] al III-lea). A fost deosebit de implicat în criza hristologică din jurul ***Sinodului de la Efes I*** (431) și l-a însărcinat pe prietenul său, ***Ioan Casian***, să facă un studiu detaliat despre chestiunile antrenate în disputa dintre ***Chiril al Alexandriei*** și ***Nestorie***. Datorită acestei pregătiri, Leon s-a implicat direct în criza hristologică renăscută la ***Sinoadele de la Efes II*** (449) și ***Calcedon*** (451), unde intervenția sa a fost deosebit de importantă. Reforma legislativă din interiorul Bisericii Romane a crescut foarte mult prestigiul papalității, iar Leon a stabilit ideile care vor avea o evoluție majoră în secolele viitoare fiindcă a considerat că întâietatea scaunului său este fundamentată scripturistic și, astfel, a avut un rol important în transformarea teologumenei despre primatul Vicarului lui Petru într-o dogmă fundamentală a creștinismului apusean. L-a determinat pe împăratul Valentinian al III-lea să emită un decret care recunoștea formal jurisdicția sa asupra tuturor provinciilor apusene și a sporit mult importanța politică a papalității prin convingerea hunilor invadatori să se retragă dincolo de Dunăre și prin încheierea unei înțelegeri cu vandalii care cuceriseră Roma în 455. Patriarhii răsăriteni au rămas, ca de obicei, neconvinși de ideile romane despre primat, însă Leon, în curând, avea să se implice foarte mult în chestiunile teologice ale creștinismului răsăritean atunci când Flavian

al ***Constantinopolului***, care condamnase hristologia monahului ***Eutihie*** și atrăsese asupra sa furia Bisericii ***Alexandriei***, i-a cerut ajutorul. Delegații lui Leon la Sinodul de la Efes din 449 au fost complet ignorați de ***Dioscor***, care a prezidat acest sinod, și care a fost șocat de dosarul pe care Leon l-a trimis (*Tomosul lui Leon*); acesta cuprindea o declarație standard despre hristologia celor două firi, inspirată din exegeze clasice aparținând unor teologi latini precum ***Tertulian*** și ***Augustin***. Leon a dorit cu orice preț ca acest document să se afle în centrul agendei Sinodului următor, cel de la Calcedon (451) și, deși episcopii adunați aici au considerat-o tulburător de diferită de teologia chiriliană pe care o adoptaseră la Efes (431), presați fiind, au acceptat-o fără tragere de inimă. Din acel moment, teologii apuseni au început să interpreteze semnificația Calcedonului în sensul unui triumf al *Tomosului lui Leon*, în timp ce scriitorii răsăriteni, mai mult sau mai puțin, au desconsiderat *Tomosul*, văzând în el o afirmație subsidiară gândirii lui Chiril al Alexandriei. Deosebirea a ieșit din nou în evidență la ***Sinodul Constantinopol II*** (553). Hristologia lui Leon este poate mai mecanică și bipolară decât cea a lui Chiril, care pune accent mai mult pe unitatea mistică a dumnezeiescului Hristos întrupat într-un nou mod de umanitate, în timp ce Leon consideră firile drept proprietăți legale locuite de persoane. Însă această schemă latină tradițională a stabilit în termeni simpli o hristologie despre o persoană (divină) și două firi (una omenească și una divină), care putea fi ușor transmisă prin cateheză. Menite probabil a fi o rezolvare a controversei, elementele leonine ale Calcedonului au născut un conflict care avea să dureze secole de-a rândul, ducând la despărțirea ecumenică înfăptuită în Bisericile Răsăritene, rămase nevindecate până în ziua de azi.

---

H. Bettenson, trad., *The Later Christian Fathers: A Selection from the Writings of the Fathers from St. Cyril of Jerusalem to St. Leo the Great* (Londra, 1970); T.G. Jalland, *The Life and Times of St. Leo the Great* (Londra, 1941); W. Ullmann, „Leo I and the Theme of Papal Primacy”, *JTS* n.s. 11 (1960), pp. 25-51.

**Leonțiu din Bizanț** (m. cca 543)

Leonțiu a fost un monah teolog (probabil același cu Leonțiu menționat ca origenist în *Viața Sfântului Sava* a lui ***Chiril din Schitopolis***) care a apărat cu tărie hristologia ***Sinodului de la Calcedon*** (451) împotriva oponenților ***nestorieni*** și ***monofiziți***. A fost obligat să părăsească mănăstirea sa din Palestina, fiind trimis în jurul anului 531 la ***Constantinopol*** într-o misiune, și a reprezentat pe monahii calcedonieni din Țara Sfântă la sinoadele din capitală, din 532 și 536 (deși unii consideră că acel Leonțiu, prezent la ultima întâlnire, este altă persoană). Leonțiu a ocupat

o interesantă poziție de mijloc în dezbaterea hristologică, interpretând la început dogma celor două firi de la Calcedon prin intermediul lucrărilor teologice ale lui ***Diodor al Tarsului*** și ***Teodor al Mopsuestiei***, deși a abandonat această încercare pe măsură ce devenea tot mai clar că acești teologi nu vor fi niciodată baza de plecare pentru asigurarea unui consens internațional. S-a opus încercării tot mai pronunțate de a suprima origenismul în mănăstiri, văzând în mărturia antiorigenistă o tendință periculoasă în Biserică, de suprimare a intelectualismului. Două lucrări importante, *Împotriva monofiziților* și *Împotriva lui Nestorie*, au fost atribuite de unii cercetători unui alt Leonțiu, al Ierusalimului. Unii cercetători cred că el ar putea fi autorul tratatului *Împotriva fraudelor apolinariștilor*. ***Apolinariștii*** răspândeau scrieri hristologice ce promovau teologia despre „o singură fire", atribuindu-le Părinților ortodocși din vechime. Dacă el este autorul acestui tratat, atunci se poate spune că a fost și un critic literar versat.

---

B.E. Daley, *Leontius of Byzantium: A Critical Edition of His Works, with Prolegomena* (teză de doctorat, Universitatea din Oxford, 1978); *idem*, „The Origenism of Leontius of Byzantium", *JTS* n.s. 27 (1976), pp. 333-369; *idem*, „A Richer Union: Leontius of Byzantium and the Relationship of the Human and Divine in Christ", *SP* 24 (1993), pp. 239-265; D.B. Evans, *Leontius of Byzan-tium: An Origenist Christology* (Wa-shington, D.C., 1970).

**Literatura clementină** *vezi* **Clement Romanul**

## Liturghie

Cuvântul derivă din termenul grec precreștin pentru „lucrări publice" (*leitourgia*), care putea desemna fapte civice, serviciu public sau recunoașterea formală a binefacerilor unei divinități. Fusese deja adoptat în limbajul biblic de traducătorii Septuagintei, pentru a desemna cultul (civic) al lui Dumnezeu în cultul statului ebraic și, astfel, și-a făcut apariția în scrierile neotestamentare pentru a reflecta sensul de slujire a lui Hristos (Evr. 8, 6), sau a creștinilor, unul față de celălalt (Filip. 2, 30), slujirea conducătorilor Bisericii (Fapte 13, 2; *cf. Didahia* 15, 1) sau cultul ceresc săvârșit de îngeri (Evr. 1, 14). ***Clement Romanul*** este primul scriitor patristic care a întrebuințat termenul pentru a pune în contrast practicile cultice ale Vechiului Testament cu slujbele liturgice caracteristice Bisericii (*1 Clement* 40-41; 44). ***Ipolit*** l-a definit pe clericul creștin drept cel hirotonit pentru a sluji în *leitourgia* Bisericii și această semnificație, liturghia ca serviciu public, a fost cea care a câștigat predominanță. Echivalentele latine au fost *ministerium* sau *officium munus* (oficiu divin). Până în ziua de azi Biserica Latină folosește oficiul divin (servicii cu psalmi pentru ceasurile zilei) în concepția sa mai largă despre liturghie, în timp ce Bisericile

răsăritene restricționează semnificația cuvântului la riturile ***sacramentale*** ale Bisericii, în special „dumnezeiasca liturghie", adică slujba ***euharistică***. Liturghia creștină, în acest sens de dezvoltare a unor servicii de cult specifice, are o istorie complexă și foarte profundă. Spre deosebire de istoria chestiunilor dogmatice, cea a liturghiei creștine nu a fost afectată atât de mult de controverse și, din acest motiv, istoria liturgică a progresat de-a lungul secolelor într-un mod destul de lipsit de complicații. Marile ritualuri ale creștinilor s-au dezvoltat în etape: mai întâi ritualurile euharistiei și botezului, apoi alte ritualuri sacramentale; cele din urmă practici de rugăciune care au fost integrate în „cultul divin" au fost cele specifice monahilor, fiind orânduite slujbe de psalmodie și rugăciuni de mijlocire care marcau ceasurile zilei. Până în jurul secolului al IX-lea, forma generală a tuturor liturghiilor Bisericii creștine vechi era mai mult sau mai puțin stabilită și a avut o putere de rezistență imensă, fiindcă modificarea liturgică a fost destul de greu de operat după această perioadă. În perioada patristică (mai ales în privința secolelor al IV-lea și al V-lea), au existat perioade de dezvoltare atât de intensă, încât mare parte din vechiul rit roman și liturghiile curente ale Bisericilor bizantină și orientală sunt încă profund îmbibate de formele de gândire, imagerie și limbaj teologic patristic.

Liturghia creștină a început cu adoptarea practicii iudaice a rugăciunii de dimineață și seară (Mc. 1, 35; 6, 46; Lc. 10, 17). Ritualurile ***botezului*** și ***euharistiei*** au fost, de asemenea, repede adoptate pretutindeni (deși protoistoria lor specifică este încă învăluită în obscuritate din cauza lipsei de informații scrise). În ambele cazuri, temeliile intelectuale pentru actele de ritual erau oferite de scrierile apostolice neotestamentare. Alte ritualuri sacramentale (precum nunta sau hirotonia) și-au găsit, de asemenea, inspirația în faptele lui Iisus (precum nunta din Cana sau alegerea apostolilor), însă în astfel de cazuri, „startul" simbolic oferit de arhetipurile Noului Testament a trebuit să fie continuat destul de mult de reflecția patristică asupra naturii tainelor. De exemplu, ritualurilor de hirotonie le-a luat ceva timp să capete o formă definitivă, deși erau universal constituite pe modelul neotestamentar al „punerii mâinilor". O formă mai deplină a ritualului de hirotonie poate fi găsită în ***Tradiția apostolică*** (2-3; 7-8; acea versiune a hirotoniei, așa cum era practicată la răsărit de Iordan în secolul al II-lea, poate fi observată în Epistolele clementine, *Om.* 3, 60-72). De abia în prima jumătate a secolului al IV-lea, căsătoriile încep să fie săvârșite înaintea episcopilor pentru a fi binecuvântate în numele Bisericii.

Ritualul încoronării (în Răsărit) și cel al acoperirii cu un voal (în Apus), inițial practici civile, au fost adoptate și adaptate de Biserică. Cartea Apocalipsei și Epistola către evrei sunt două texte timpurii importante care demonstrează cât de extensiv impregnase deja imaginația creștină o spiritualitate cultică sau liturgică. Principiul enunțat în aceste două cărți, potrivit căruia evenimentele liturghiei din ceruri sunt oglindite de liturghia cerească a Bisericii pe pământ, a fost formativ pentru teologia liturgică creștină. Pe la sfârșitul secolului al II-lea, ochiul Bisericii era ațintit asupra cărților liturgice ale Vechiului Testament și a preluat, din ce în ce mai mult, ritualurile de la templu ca formă de instruire arhetipală, chiar dacă în Biserică a existat întotdeauna o delimitare activă a diferențelor dintre închinarea „spirituală" creștină, pe de-o parte (prin care ei se refereau la gradul de conștientizare morală și „jertfa" de rugăciune) și conceptul de jertfă fizică, pe de altă parte (o experiență îndeajuns de obișnuită nu doar în iudaism, ci în toată Antichitatea). Aversiunea creștină față de sacrificiile fizice a delimitat Biserica [de alte religii] în mod distinct încă din primele veacuri, însă practicii de a aduce daruri de tămâie și rugăciune li s-a acordat importanță destul de mare, mai ales în Biserica siriacă. Originile liturghiei creștine par să derive din obiceiul întâlnirii pentru euharistie în prima zi (duminica) a fiecărei săptămâni (Fapte 20, 7-11; *Didahia* 14, 1). ***Iustin Martirul*** este primul martor patristic care oferă o relatare a unei astfel de slujbe euharistice duminicale (*Apologia întâi* 65; 67). Alte relatări despre liturghia antenic eeană pot fi găsite în câteva alte surse precum: *Tradiția apostolică* 4; *Didahia* 9-10; *Anaforaua lui Addai și Mari*; *Anaforaua Sfântului Marcu*). Începând cu secolul al IV-lea, modelul euharistiei este mult mai viu atestat, fiind compuse mult mai multe „tratate liturgice", precum *Discursurile catehetice* ale lui ***Chiril al Ierusalimului***, care erau menite să explice neofiților riturile noii lor credințe. Mai există, de asemenea, un liturghier al unui episcop de la începutul secolului al IV-lea, care s-a păstrat sub forma *Euchologion*-ului lui Serapion din Thmuis. Se pare că rugăciunile euharistice din perioada primară, și alte formulare probabil, au fost compuse de episcopul în funcție, devenind mai stabile pe măsură ce erau așternute pe hârtie. Secolele al III-lea și al IV-lea mărturisesc apariția unei legislații care restricționează tot mai mult principiul compunerii spontane a rugăciunilor liturgice. Ritualurile euharistice, așa cum erau ele săvârșite în Siria, au avut un impact special asupra formelor răsăritene de liturghie și pot fi observate (într-o formă dezvoltată) în liturghiile folosite în lumea răsăriteană: cea a lui ***Vasile al Cezareei*** și Liturghia

Sfântului ***Ioan Hrisostom***. Au existat numeroase „familii de liturghii” și cercetătorii moderni au fost preocupați de trasarea relațiilor dintre toate aceste forme, atât apusene, cât și răsăritene. Principalele deosebiri pot fi grupate ca tradiții liturgice ale ***Alexandriei*** (tradiția coptă), ***Ierusalimului*** și ***Antiohiei*** (tradiția siriacă apuseană și, respectiv, răsăriteană), Capadociei (tradiția ***armeană***) și Constantinopolului (tradiția ***bizantină***), ultima fiind predominantă în lunga perioadă când orașul era o capitală a lumii, aceasta sintetizând multe dintre celelalte forme răsăritene. În Apus, principala cale de dezvoltare a fost mai coerentă și mai puțin variată, însă tradițiile locale sunt cu siguranță observabile în bisericile din Roma, Milano, Spania, Galia, Africa de Nord și insulele celtice apusene. Stabilirea ciclului anual de sărbători s-a realizat în decursul unei însemnate perioade de timp. A început cu sărbătorirea Paștilor. Această practică este pentru prima dată atestată în Asia Mică (lucrarea lui Meliton, *Peri Pascha*, oferă informații bogate) și de aici s-a răspândit foarte repede în toată lumea, astfel că, pe la mijlocul secolului al II-lea, [sărbătorirea Paștilor] era un aspect universal al ritualului creștin. *Epistola Apostolilor* (135-140) oferă o relatare foarte timpurie și atribuie sărbătoarea unei porunci divine. Sărbătorile pascale timpurii constau din priveghери de toată noaptea, în timpul cărora lecturi ample din Scriptură demonstrau legătura dintre experiența Exodului și Paștele creștin al morții și slăvirii lui Iisus. Euharistia săvârșită în zorii zilei din Duminica Paștelui inaugura cincizeci de zile de bucurie. Unele comunități nu doreau să țină sărbătoarea în intervalul sâmbătă-duminică, ci în ziua de 14 a lunii Nisan (Aprilie), în amintirea zilei în care Domnul a fost ucis. Aceasta a provocat o criză în multe comunități, fiindcă Biserica romană, condusă pe atunci de Papa Victor, și-a exercitat influența ca să suprime practica, favorizând obiceiul popular (***controversa cvartodecimană***). Pe la sfârșitul secolului al IV-lea, forma de bază a „anului liturgic” era deja vizibilă, mai precis, Paștele era precedat de patruzeci de zile de post și urmat de sărbători care celebrau Înălțarea și Cincizecimea. În secolul al IV-lea, Răsăritul a urmat practica apuseană de a sărbători Crăciunul pe 25 decembrie, iar Apusul a preluat în schimb de la Răsărit sărbătoarea Arătării Domnului (Epifania). Crăciunul a fost în curând precedat de o altă perioadă de post mai mică, numită postul Nașterii Domnului, iar ultimul element care avea să fie adăugat a fost ciclul de mari sărbători ale Domnului și ale Fecioarei și mulțimea de praznice ale martirilor și ale altor sfinți. Începând cu secolul al IV-lea, practicile Bisericii Ierusalimului au fost adoptate de toată lumea creștină.

Mărturii despre formele ritualului baptismal primar pot fi găsite în *Didahia* 7, 1-2; Iustin Martirul, *Apologia întâi* 61; Ipolit, *Tradiția apostolică* 15-21. Părinții secolului al IV-lea, de asemenea, au extins comentariul lor asupra practicii baptismale și câteva serii de discursuri catehetice (cele ale lui ***Chiril al Ierusalimului***, ***Teodor al Mopsuestiei***, ***Ambrozie al Milanului***) descriu ritualul; multe astfel de predici liturgice s-au păstrat până astăzi (incluzând câteva exemple foarte frumoase aparținând lui ***Grigorie din Nazianz***, Ioan Hrisostom și ***Augustin***). Ritualurile fundamentale preliminare constau în exorcisme, afundarea (turnarea nu era îngăduită decât în cazuri de urgență, însă mai târziu a devenit standardul în Apus) de trei ori în numele lui Dumnezeu cel slăvit în Treime, cu ungeri (ulei și ***mir***) care să simbolizeze alungarea păcatului și primirea „peceții Duhului". Doar în Siria, mirungerea preceda botezul în sine.

P. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship* (Oxford, 2002); T. Carroll și T. Halton, *Liturgical Practice in the Fathers* (Wilmington, Del., 1988); L. Deiss, *Early Sources of the Liturgy* (Londra, 1967); C. Jones, G. Wainwright și E. Yarnold, ed., *The Study of Liturgy* (Oxford, 1978); J.A. Jungmann, *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great* (Notre Dame, Ind., 1959); H.J. Schultz, *The Byzantine Liturgy* (New York, 1986); J.S. Srawley, *The Early History of the Liturgy* (Cambridge, 1947); R. Taft, *The Byzantine Rite: A Short History* (Collegeville, Minn., 1992).

**Lucian al Antiohiei** (m. 312)

***Prezbiter*** al Bisericii ***Antiohiei*** și unul dintre cei mai de seamă sofiști ai epocii sale, Lucian a fost profesorul lui ***Eusebiu al Nicomidiei*** și al lui ***Arie***. Se presupune (din această cauză) că ar fi învățat o hristologie subordinaționistă despre care s-a zis că ar fi izvorul controversei ariene, însă moartea sa martirică și reputația sa de om sfânt (alături de pierderea totală a scrierilor sale teologice) au făcut ca reputația sa să rămână mai mult sau mai puțin intactă. Alexandru al Alexandriei l-a atacat fiindcă fusese învățătorul lui Arie și a susținut că era un ucenic al lui ***Pavel din Samosata***. În trecut, această acuzație a fost acceptată, însă acum este văzută ca o stratagemă polemică, lipsită de temei. Lucian a fost un faimos erudit biblist, care a revizuit textul Septuagintei și textul grec al Noului Testament. Versiunea sa a Evangheliei a devenit versiunea standard (Textus Receptus) în perioada bizantină, iar cea a Septuagintei a devenit versiunea standard în ***Constantinopol*** și ***Siria***. A fost torturat până la moarte la Nicomidia, în timpul Marii ***persecuții***.

R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh, 1988), pp. 79-84.

# M

## **Macarie Alexandrinul** (m. cca 394)

Unul dintre primii monahi eremiți, acesta a trăit în apropierea lui ***Antonie cel Mare***. În 355, a fost hirotonit preot pentru a sluji comunitățile monahale de la Kellia (*vezi* ***Nitria***, ***Sketis***) și a câștigat o mare faimă printre Părinții Deșertului datorită sfințeniei și înțelepciunii sale. Alături de ***Macarie cel Mare I*** (a nu fi confundat cu Pseudo-Macarie: *vezi* ***Macarie cel Mare II***), este adesea cunoscut drept unul dintre cei „doi Macarie", simboluri ale teologiei și practicii Părinților Deșertului.

---

E.T. Meyer, trad., Palladius: *The Lausiac History* (New York, 1965), cap. 18; A.J. Festugière, ed., *Historia monachorum in Aegypto* (Bruxelles, 1961), cap. 29.

## **Macarie cel Mare I** (cca 300-390)

„Adevăratul" Macarie cel Mare (diferit, deci, de „Pseudo-Macarie" care mai târziu i-a preluat identitatea în tradiția textuală: *vezi* ***Macarie cel Mare II***) a fost monahul fondator al coloniilor din ***Sketis*** (Wadi el Natrun – *vezi* ***Nitria***), în pustia egipteană, la sud de ***Alexandria***. A fost un sprijinitor al lui ***Atanasie cel Mare*** și un proeminent Părinte al Deșertului, figurând în colecția înțelepciunii deșertului cunoscută drept *Cuvintele Părinților* (*Apophtegmata Patrum*). Istoricii monahi ***Palladius*** și ***Rufin*** spun câteva lucruri despre el, însă despre viața sa nu s-a păstrat aproape nimic; aceasta l-a făcut să fie un candidat ideal pentru atribuirea ulterioară a unor importante texte monastice care nu i-au aparținut cu adevărat.

---

E.T. Meyer, trad., Palladius: *The Lausiac History* (New York, 1965), cap. 17; Rufinus, *History of the Monks*, cap. 28.

## **Macarie cel Mare II (Pseudo-Macarie)** (fl. sfârșitul secolului al IV-lea)

Macarie cel Marie este, de asemenea, pseudonimul unui scriitor ***siriac*** care a fost un important conducător monahal al unui cerc care fusese mai înainte criticat pentru anumite excese ale teologiei sale spirituale. Unii l-au identificat cu Simeon al Mesopotamiei (liderul grupului, după ***Teodoret***) și este acum cunoscut fie drept Macarie-Simeon, fie Pseudo-Macarie. Critica moștenirii sale monahale începe să fie perceptibilă începând cu anul 370. Sursele îi numesc pe aderenții săi „mesalieni" (o corupere a cuvântului siriac pentru „oameni ai rugăciunii" – *MshLni*). În anumite surse grecești, ei sunt cunoscuți drept euhiți, însă ereziologii de mai târziu au sporit confuzia, afirmând că gruparea lor a fost întemeiată de un anume Messalius (care nu a existat niciodată). Chiar și elementul criticabil al mișcării nu a fost deplin înțeles de critici, iar Epifanie, care i-a atacat pe

mesalieni în opera sa *Respingerea tuturor ereziilor*, din 377, nu a găsit alt argument împotriva lor decât „lipsa de disciplină". Alți critici au pretins că ei ar fi susținut că botezul nu era suficient pentru viața creștină, care ar trebui să fie în mod constant întregită și susținută de rugăciune. Această doctrină putea sau nu să fie eretică, depinzând de cum era primită: de prieten sau dușman. Mișcarea a fost condamnată într-o ședință a ***Sinodului de la Efes I*** (431), care citează pasaje dintr-o lucrare cheie, *Asceticon*. Este limpede că elemente ale acestui text au fost luate din omiliile lui Pseudo-Macarie. Există însă anumite teme care, „mesaliene" sau nu (iar relația lui Pseudo-Macarie cu orice mișcare mesaliană precisă este încă totuși o afirmație dubioasă), par a fi parte constitutivă pentru cercul de ***asceți sirieni*** pentru care el scria. Iată o astfel din învățătură: păcatul sălășluiește în inima omenească precum un șarpe, iar ființa omenească are o tendință de disoluție spirituală care trebuie să fie compensată de rugăciune constantă și atenție interioară. De asemenea, această școală susținea abandonarea ideilor monahale tradiționale conform cărora munca grea este o formă de asceză, militând în schimb pentru un trai pribeag, care era centrat mai mult pe retragerea spirituală și reculegere (probabil din acest motiv episcopii locali nu îi simpatizau). O altă temă tipică pare a fi accentul puternic pus pe conștiința (*aesthesis*) sensibilă la lucrarea ***Duhului Sfânt*** în locul cel mai adânc al inimii. Această comunitate monahală învăța că, dacă o persoană nu era deplin conștientă de prezența Duhului, atunci acea persoană în mod clar nu se mântuia. Cei posedați de Duhul puteau adesea simți prezența Sa sub forma unei viziuni de lumină sau căldură. Pseudo-Macarie însuși arată indicii ale tuturor acestor elemente; într-adevăr, spiritualitatea inimii atente și invocarea constantă a *penthos*-ului („plânsul de-bucurie-făcător") sunt contribuțiile majore pe care el le aduce la dezvoltarea întregii spiritualități creștine. Există puține indicii ale faptului că ar duce vreuna dintre aceste idei la o extremă criticabilă. Opera sa, în principal *Epistola mare* și *Cincizeci de omilii*, a influențat teologia ascetică a lui ***Grigorie al Nyssei*** și, începând cu secolul al XI-lea, a devenit mai târziu, în Bizanț, un izvor principal al reînnoirii isihaste.

---

J. Gribomont, „Monasticism and Asceticism", în B. McGinn și J. Meyendorff, ed., *Christian Spirituality: Origins to the 12th Century* (New York, 1993), pp. 89-112; W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature* (Leiden, Olanda, 1965); G. Maloney, Ps. Macarius: *The 50 Spiritual Homilies and the Great Letter* (CWS; New York, 1992); J. Meyendorff, „Messalianism or Anti-Messalianism: A Fresh Look at the 'Macarian' Problem", în *Kyriakon*. Festschrift. J. Quasten. II (Münster, Germania, 1971), p. 585; S. Tugwell, *Ways of Imperfection* (Londra, 1984), pp. 47-58; *idem*, „Evagrius

and Macarius", în C. Jones, G. Wainwright, și E. Yarnold, ed., *The Study of Spirituality* (Oxford și New York, 1986), pp. 168-175.

**Macedonianism**
*vezi* **Pnevmatomahism**

**Macrina** (cca 327-380)

Macrina a fost o ascetă din Capadocia. A fost sora mai mare a lui ***Vasile al Cezareei*** și a lui ***Grigorie al Nyssei*** și nepoata Macrinei, care a fost ucenica lui Grigorie Taumaturgul, marele teolog origenist, a cărui autoritate a fost aproape „patronală" în Capadocia. Logodită și, la scurtă vreme, „văduvită" pe când avea doar doisprezece ani, Macrina a apelat la legile Bisericii care echivalau logodna cu căsătoria pentru a bloca planurile tatălui său de a o căsători din nou; a ales să trăiască acasă, ducând o viață de asceză, ocupându-se de educația fratelui ei, Grigorie al Nyssei, pe când Vasile era plecat să studieze retorica. După moartea tatălui său, Macrina a transformat proprietatea sa rurală din Pont (Annesoi) într-o mănăstire de familie. Acolo, Vasile a fost câștigat pentru cauza ascetismului (ulterior, i-a fost atribuită lui această idee) și a fost locul în care ***Grigorie din Nazianz*** și Vasile au redactat regulile monahismului (*Asceticon*-ul atribuit lui Vasile), care au avut ulterior mare influență în Bisericile răsăritene. Macrina a întemeiat o comunitate unde este posibil ca ea să fi urmat ideile radicale ale lui ***Eustațiu al Sevastiei*** despre viața monahală, precum impunerea egalității sociale în rândul monahilor. Bărbații din familia sa nu par să fi fost de acord cu această nivelare a rangurilor sociale. E posibil ca, de asemenea, Macrina să fi păstrat un atașament față de Eustațiu, care a fost condamnat de familie deoarece s-a opus mărturisirii niceene a lui ***homoousion*** și a dumnezeirii ***Duhului Sfânt*** al lui Dumnezeu. Drept urmare, Vasile nu-și menționează niciodată sora în scrierile sale, deși Grigorie al Nyssei a scris o mișcătoare *Viață a Macrinei*, ca testament al filosofiei sale ascetice. Vorbește despre ea în *Epistola* 19, iar în tratatul său *Despre suflet și înviere*, el o descrie ca pe un Socrate muribund, meditând pe patul de moarte la nemurirea sufletului.

---

V.W. Callahan, *Gregory of Nyssa: The Life of Macrina* (FOTC 58; Washington, D.C., 1967), pp. 161-191; *idem*, *On the Soul and the Resurrection* (FOTC 58; Washington, D.C.), pp. 195-272; S. Elm, *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity* (Oxford, 1994); J. Laporte, *The Role of Women in Early Christianity* (New York, 1982), pp. 80-88, 103-105; P. Wilson-Kastner, „Macrina: Virgin and Teacher", *AUSS* 17 (1979), pp. 105-117.

**Magie**

Magia este o categorie vastă și definiția sa variază foarte mult. Creștinii erau convinși că mare parte din religia elenistă consta din practici magice care erau patronate

de puteri demonice și care își aveau forța de la demoni. Aceasta a fost o acuzație atât de puternică, încât se regăsește la majoritatea ***apologeților*** timpurii. În mare, lumea veche considera creștinismul drept o altă sectă magică sau o formă de religie care întrebuința frecvent practici magice în ritualurile sale de ***vindecare*** și în rugăciunile de invocare. Creștinii doreau să tragă o linie clară între religie și magie, un aspect care a fost susținut în toate formele de mai târziu ale teologiei creștine. În acest context, magia ar putea fi definită drept o încercare de a constrânge puterile pământești daimonice să săvârșească acțiuni sau să dezvăluie adevăruri care puteau fi folositoare pentru practicant (*cf.* Iustin, *Apologia întâi* 26, 1-3; 56, 2; *Dialogul cu Trifon*, 120, 6). Religia, pe de altă parte, poate fi definită drept slujirea obedientă a lui Dumnezeu, iar orice încercare de a dobândi beneficii din partea lui Dumnezeu trebuie înfăptuită cu smerenie și fără „negociere", care ar fi ofensatoare față de credința în providența părintească universală a lui Dumnezeu. Cu toate acestea, o astfel de delimitare precisă ar fi fost aprobată, de asemenea, de multe părți ale religiei eleniste, dar poate servi ca definiție de lucru preliminară deoarece cuvântul „magie" desemna, de regulă, aspectele comune ale religiei populare (astrologie, blesteme ritualice, petiții pentru favoruri sexuale sau de afaceri și altele asemenea) care erau disprețuite de creștini și de filosofii religioși elenistici dar care, cu toate acestea, au jucat un rol important în viața de zi cu zi a Antichității și au fost adesea supuse cercetării și controlului de episcopii ulteriori, care au încercat de nenumărate ori să le dezrădăcineze din practica creștină. Istoricul roman Suetoniu i-a numit pe creștinii pe care îi cunoștea, adepți ai Maleficei [*Malefica]*, aceasta fiind definiția juridică romană clasică ce desemna respingătoarea magie. Era o acuzație serioasă care atrăgea pedepse juridice severe. Legislația romană condamna foarte aspru magia, temându-se de „deochi", care putea fi dezlănțuit de practicile oculte. Într-adevăr, în perioada ***persecuțiilor***, Biserica a fost nerăbdătoare să se distanțeze de orice asociere cu magia. Primii apologeți rabinici au încercat să-L discrediteze pe Iisus, zugrăvindu-l ca pe un ***magus*** (vrăjitor) oarecare, care săvârșea vindecări cu ajutorul puterilor demonice (o acuzație care apare chiar și în Noul Testament: Mc. 3, 22-24). Insistența asupra diferenței esențiale era un lucru delicat, iar primii apologeți au fost deosebit de ocupați să explice aceasta, confruntați fiind cu prevalența acuzației printre scriitorii evrei și elenistici (Iustin, *Dialogul cu Trifon* 69, 7; 108, 2; *Apologia întâi* 30; *Recunoașterile clementine* 1, 58; Origen, *Împotriva lui Celsus* 7, 69; Tertulian, *Către soția sa* 2, 4, 5; Lactanțiu, *Instituțiile divine* 5, 3, 19; Socrate, *Istoria bisericească* 3, 13,

11-12). Argumentul central era că supunerea puterilor demonice se dovedea a fi un lucru extrem de diferit de manifestarea puterii Dumnezeului suprem Care lucrează prin slujitorul Său, Iisus, lucrare continuată în Biserica Sa prin harul Duhului Sfânt. ***Augustin*** a fost unul dintre ultimii care au formulat un răspuns (*De doctrina christiana*). Însă creștinii, la nivelul de masă, au crezut de la început că simplul semn al Crucii deține putere spirituală, ca de altfel și ***moaștele martirilor*** sau părticele din Sfânta ***euharistie***, sau chiar cuvintele Scripturii atunci când erau întrebuințate în invocații (expresia „Cuvântul trup S-a făcut" era adesea folosită ca invocație împotriva trăsnetelor). Adeseori, în cazuri de boală sau pentru a marca ieșirea ***sufletului*** din trup, se citeau pasaje mari din Psaltire. În Antichitate, pentru observatorii din afară, întrebuințarea elementelor materiale (mai ales oasele celor uciși prin execuție) și folosirea ritualurilor de rugăciune aveau toate semnele ezoterice ale magiei obișnuite. Pentru teologii creștini însă, ele erau mijlociri sacramentale ale harului. Totuși, chiar și teologii patristici doreau să descurajeze uzul popular al amuletelor. În general, creștinii le-au înlocuit pe cele păgâne cu cele proprii: purtau cruci la gât sau amulete care conțineau țărână de la mormântul lui Iisus sau medalioane cu versete biblice inscripționate pe spatele lor (*cf.* Ioan Hrisostom, *Omilii la Evanghelia după Matei* 8, 3). În Egipt există câteva exemple de scarabei (vechiul talisman purtător de noroc), având o cruce inscripționată pe spatele lor. Asemănător, semnul *ankh*, care reprezenta viața, a putut fi convertit într-o cruce resurecțională. Până în această zi, unul dintre cele mai puternice talismane purtătoare de noroc din Grecia este semnul ochiului (ochiul lui Dumnezeu) care contracarează „deochiul"; acesta, la început, nu era decât un ritual de aversiune apotropaic, dar a beneficiat de o cosmetizare creștin-bizantină. Obișnuita acuzație de „superstiție" pe care cercetătorii o aduc acestor practici populare ale creștinismului (sugerând că ar fi fost cvasi-magice) este o dovadă a unei anumite lipse de conștientizare a faptului că, în rândul celor din vechime, exista sentimentul profund potrivit căruia lumea era plină de puteri spirituale, rele și bune. Este probabil mai folositor să fie trasată o linie intelectuală nu doar între religia creștină și magie, ci și între expresiile autentice ale evlaviei și rugăciunii creștine și credința superstițioasă în amulete sau fetișuri, o linie care depinde, pentru relevanța sa, de gradul de încorporare a practicilor religioase în viața întreagă a participanților. Cu alte cuvinte, identificarea unui amestec de simboluri păgâne și religioase este o chestiune diferită de prevalența obiectelor de cult personale într-un mediu cu totul creștin. Altfel, există tot mai mult printre cercetători

tendința unei prejudecăți de a favoriza elemente de religie specifice claselor intelectuale (teologia euharistică sau simbolismul liturgic ecleziastic) și de a le opune celor specifice poporului de rând (bijuterii creștine, semne funerare și alte aspecte ale cultului casnic).

---

D.E. Aune, „Magic in Early Christianity", *ANRW* 2.32.2 (1980), pp. 1507-1557; P. Brown, „Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity: From Late Antiquity to the Middle Ages", în *Religion and Society in the Age of St. Augustine* (Londra, 1972), pp. 119-146; E.V. Gallagher, *Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus* (Decatur, 1982); H.C. Kee, *Medicine, Miracle, and Magic in New Testament Times* (Cambridge, 1986).

**Malalas** *vezi* **Ioan Malalas**

### Maniheism

Mișcarea a fost foarte populară și s-a luptat o perioadă cu creștinismul ***catholic*** pentru titlul de evanghelizator principal al lumii vechi. Întemeietorul său este învățătorul Mani (latină: *Manichaeus*), care s-a născut lângă capitala Imperiului persan, Seleucia-Ctesiphon, și a trăit între anii 216-276. A fost crescut în secta rigoristă iudeo-creștină a elkesaiților; a adaptat învățăturile Apostolului Pavel, propovăduind o concepție despre religie mult mai universală ca importanță și eliberatoare în principiu. Paulinismul său era puternic influențat de curentele contemporane ale ***gnosticismului*** și de elemente ale budismului, ca și de religia zoroastriană originară din Persia. Viziunile sale religioase au început la vârsta de doisprezece ani, atunci când a început să vorbească de faptul că și-a văzut „geamănul ceresc" care l-a luminat și, începând de atunci, a experiat o serie de viziuni pe care le-a atribuit Paracletului. Cariera sa ca propovăduitor religios și filosof rătăcitor (imitându-l deliberat pe Apostolul Pavel, ca nou apostol pentru o nouă eră) a început în 240 și a câștigat numeroși discipoli într-un areal teritorial extins din Răsărit. Întorcându-se, în 242, în capitala Persiei, a fost mai întâi sprijinit de conducătorul persan, Sapor I, dar a început să se confrunte cu o opoziție tot mai îndârjită a curții. În cele din urmă, succesorul lui Sapor, Bahram I, l-a arestat și l-a jupuit de viu, atârnând de ziduri pielea sa umplută pentru a-i înfricoșa pe adepții lui. Cu toate acestea, mișcarea sa (cunoscută drept „Trupul" lui Mani) s-a răspândit atât în Răsărit, cât și în Apus. A ajuns și în China, unde era încă activă în secolul al X-lea (posibil chiar și în secolul al XVII-lea). În Apus, a devenit cunoscută la ***Alexandria***, în secolul al III-lea, și la ***Roma***, începând cu secolul al IV-lea. De la Roma s-a răspândit în ***Africa de Nord***, unde, începând cu sfârșitul secolului al IV-lea, a dobândit numeroși adepți. Scriitorii patristici au cunoscut-o în principal sub forma manifestărilor sale apusene, adeseori fiind nesiguri dacă maniheismul era pur și simplu gnosticism

sau o formă eretică a teologiei pauline. În general, a fost clasificat în literatura ***patristică*** drept o erezie creștină și și-a atras astfel opoziția concertată a ierarhilor. În tinerețe, ***Augustin*** al Hipponei a fost unul dintre cei mulți care au fost atrași de maniheism. Doctrina maniheistă punea accent pe lupta cosmică și religioasă perenă dintre lumină și întuneric, bine și rău. Domnul cel rău a furat particule din lumina divină și le-a întemnițat în conștiința umană într-o lume materială care a fost dintotdeauna refractară față de orice spiritualitate autentică. Religia și înțelepciunea reprezentau o chestiune de eliberare a divinității dinăuntru printr-o serie întreagă de fapte ascetice și printr-o armonie ceremonială cu cosmosul. Calea Lactee reprezenta scara de lumină care ducea înapoi la rai, iar fazele lunii erau manifestări ale întemnițării și eliberării luminilor spirituale în cosmosul material. Abstinența sexuală făcea parte dintre cerințe (cei care nu o puteau îndeplini erau așezați într-o categorie secundară de ucenicie, „ascultătorii"), ca de altfel și vegetarianismul strict. Concepția sexuală nu era decât un alt proces al multor forme de întemnițare a sufletelor în materie, iar biografia lui Mani chiar relatează faptul că el auzea vaietele agonizante ale legumelor atunci când erau tăiate de oamenii lipsiți de cuget. În doctrina sa despre „non-violență", el se apropie de principiul indian *ahimsa*, prevalent în jainism și budism. Mani se considera drept ultimul dintr-o serie de maeștri spirituali care fuseseră trimiși în lume pentru a propovădui doctrina eliberării spirituale. Din rândul predecesorilor săi, învăța el, făceau parte Buddha, proorocii evrei și Iisus. Mișcarea maniheistă își încuraja adepții să se elibereze atât de mult de „lumea răului", încât ei depindeau cu totul de sprijinul material al „ascultătorilor" care asigurau o puternică rețea socială de relații în perioada de început a imperiului, rivalizând chiar cu congregațiile creștine catholice (***Augustin*** și-a câștigat postul de retor la Milano ca urmare a patronajului maniheist). Combinația dintre opoziția episcopilor în imperiul creștin și declinul categoriei „ascultătorilor" a contat probabil în puternicul declin al maniheismului în Bisericile Latină și Greacă după secolul al VI-lea, deși unii au pretins că reînvierea sa poate fi depistată sub forma curentelor medievale ale bogomilismului și albigenzianismului.

---

P. Brown, „The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire", *JRS* 59 (1969), pp. 92-103. Retipărită în Idem, *Religion and Society in the Age of St. Augustine* (Londra, 1972), pp. 94-118; F.C. Burkitt, *The Religion of the Manichees* (New York, 1978); R. Cameron și A. Dewey, ed., *The Cologne Mani Codex: Concerning the Origin of His Body* (Missoula, Mont., 1979); S.N.C. Lieu, *Manicheism in the Later Roman Empire and Medieval China* (Manchester, Marea Britanie, 1985); K. Rudolph, *Gnosis* (San Francisco, 1983), pp. 326-342.

**Marcel al Ancirei** (cca 280-374)

Episcop și teolog controversat, Marcel al Ancirei a fost unul dintre cei mai puternici oponenți ai mișcării ***ariene***, însă a provocat multă îngrijorare, atât în rândul adversarilor săi, cât și în rândul teologilor niceeni, fiindcă a proferat concepții care au determinat o separare tot mai crescândă a facțiunii niceene de el. ***Eusebiu al Cezareei*** a fost unul dintre primii care l-au atacat pe Marcel, insinuând că era un ***monarhian*** modalist. Criticile sale erau fundamentate pe lucrarea (acum pierdută) a lui Marcel, *Împotriva lui Asterie*. Se pare că, în acest tratat, Marcel afirma că Logosul era identic cu Tatăl, o singură monadă, cu Care era deoființă (***homoousios***), în calitate de unică realitate concretă (*hypostasis*). Diferența dintre Tatăl și Fiul se realiza numai pentru scopul ***iconomiei*** mântuirii în istorie (*vezi* ***Teofil***). La sfârșitul veacurilor, Fiul va da toate lucrurile înapoi Tatălui și va reface unirea cea cu totul fără deosebire, pentru ca astfel, Dumnezeu să fie „toate în toți". El își fundamenta concepția pe versetele de la I Cor. 15, 24-28. Marcel era tot ceea ce arienii urau mai mult și, fiindcă teologia sa neomodalistă devenea din ce în ce mai mult o rușine pentru mare parte din facțiunea niceeană, ei s-au străduit să refacă semnificația precisă a lui ***homoousion***, pe care doreau să îl apere ca fiind distinct de monismul arhaic. În Răsărit, a fost condamnat de mai multe sinoade, însă a prezentat o respectabilă mărturisire de credință la ***Roma***, unde papa Iulius, în cadrul unui sinod ținut în anul 340, l-a reabilitat alături de ***Atanasie***, ca apărători ai ***Sinodului de la Niceea***. A fost din nou condamnat în urma întrunirii episcopilor apuseni la Sinodul de la Sardica, în 343. Deja Atanasie era deosebit de nerăbdător să se distanțeze pe sine și cauza *homoousion* de Marcel și interpretările sale extreme. Izolată de cea mai mare parte a facțiunii niceene, ***hristologia*** lui Marcel a început tot mai mult să preia din trăsăturile ***subordinaționismului*** asociat cu elevul său, Fotin [/ Photinus]. La ***Sinodul de la Constantinopol (381)***, a fost condamnat împreună cu fotinianismul, iar expresia hristologică „a Cărui împărăție nu va avea sfârșit" a fost deliberat introdusă în ***Crez*** pentru a respinge doctrina sa despre Fiul Care este absorbit înapoi în monada divină la sfârșitul veacurilor.

---

J.T. Lienhard, *Contra Marcellum: Marcellus of Ancyra and Fourth Century Theology* (Washington, D.C., 1999); T.E. Pollard, „Marcellus of Ancyra: A Neglected Father" în J. Fontaine și C. Kannengiesser, ed., *Epektasis* (Paris, 1972), pp. 187-196.

**Marcion** (m. cca 154)

Teolog din Pont, fiu de episcop, Marcion s-a îmbogățit de pe urma comerțului maritim și a venit în jurul anului 140 la ***Roma*** ca să studieze. Aici a făcut donații imense Bisericii locale. A devenit discipol

al lui Cerdo, un învățător ***gnostic*** și, plecând de la niște speculații gnostice, și-a întemeiat la scurtă vreme propria sa școală. Biserica romană, alarmată de concepțiile sale neobișnuite, l-a excomunicat în 144 (returnându-i banii donați). Marcion a organizat apoi o comunitate alternativă, ce avea aceleași ritualuri și modele precum Biserica romană și care a supraviețuit timp de mai multe secole ca o biserică alternativă minoritară ce a preluat însă tot mai mult concepții maniheiste. La două sute cincizeci de ani după moartea lui Marcion, ***Chiril al Ierusalimului*** considera că era important să-și avertizeze catehumenii (*Cateheze* 4, 4) să nu intre într-o biserică marcionită atunci când se aflau în călătorie, confundând-o cu una ortodoxă. Marcion nu era atât interesat de ierarhiile descendente ale emanațiilor, un aspect care se regăsea în mai multe sisteme teologice gnostice (prin urmare, el nu este clasificat categoric drept gnostic), însă era, ca și ei, convins că Dumnezeul Vechiului Testament este complet diferit de Dumnezeul și Tatăl Domnului Iisus. Dorea să opereze o separație radicală între cele două Testamente și să promoveze o concepție foarte mult axată pe ideea împlinirii vocației divine a lui Israel în Biserica lui Iisus Hristos (*vezi* ***iudaism***), în care legea era în cele din urmă abolită și înlocuită cu religia ***harului*** lui Hristos. În concepția sa, Vechiul Testament vorbea doar de un demiurg incompetent care a aruncat toată omenirea în tirania păcatului și a ***judecății***. Adevăratul Dumnezeu era revelat de Iisus: un Dumnezeu al iubirii, Care contrasta cu demiurgul răzbunător al textelor iudaice. Marcion credea că doar Pavel înțelesese corect mesajul lui Iisus (deși el fie nu cunoaște, fie respinge epistolele pastorale). Ceilalți apostoli erau încă cuprinși de amăgirile legii și ereziarhul credea că Hristosul acelor texte era unul și același cu Iisus, în timp ce Mesia iudeilor, despre care ei vorbeau era menit să aducă poporul iudeu înapoi din exil, un eveniment în privința căruia Marcion spunea că aparținea în mod clar viitorului. Biblia lui Marcion a fost și mai mult redusă, prin abandonarea progresivă a Evangheliilor, cu excepția celei a lui Luca, un proces de simplificare pe care l-a fundamentat pe versetele de la Gal. 1, 8-9. Pasajele pauline care contraziceau concepția sa despre pogorământul legământului au fost respinse de Marcion ca fiind o interpolare târzie. El a șters, de asemenea, genealogia și relatările despre copilăria lui Iisus din Evanghelia după Luca, considerând că fuseseră introduse de iudaizanți. Marcion s-a împotrivit alegorizării, în orice formă a sa, și s-a opus oricărei tentative de a lega gândirea creștină de împlinirea tipurilor sau a tradițiilor Vechiului Testament. Din această cauză, el a fost adeseori ridiculizat de scriitorii creștini de mai târziu (Irineu, *Adversus haereses* 1, 27; 4,

8, 34; Clement din Alexandria, *Stromata* 3, 3-4; Origen, *Împotriva lui Celsus* 6, 53), în special în apologia lui Tertulian, *Împotriva lui Marcion*. Interesul său major în tradiția textuală, oricât de naiv ar putea fi considerată, a făcut ca Marcion să fie considerat drept primul creștin care s-a angajat în elaborarea unui catalog (un ***canon***) cu ceea ce trebuiau să fie considerate drept textele „biblice” normative, acceptate de Biserică. Deși versiunea marcionită a acestui canon a fost complet respinsă de comunitatea mai mare a Bisericii, concepția sa canonică avea să se dovedească extrem de influentă și va ajunge la o rezoluție internațională în secolul al IV-lea. Până în secolul al V-lea, marcionismul avea să se stingă, însă a impus unele opinii proprii în concepția despre „depășirea” iudaismului, care va avea o lungă istorie în creștinism.

E.C. Blackman, *Marcion and His Influence* (Londra, 1948); A. von Harnack, *Marcion: The Gospel of the Alien God* (prima ediție în 1921; retipărită la Durham, N.C., 1990); R.J. Hoffmann, *Marcion: On the Restitution of Christianity* (Chico, Calif., 1984); R.S. Wilson, *Marcion: A Study of a Second Century Heretic* (Londra, 1933).

**Maria** *vezi* **Fecioara Maria**

**Martiri** [/ Mucenici] *vezi* **Actele Martirilor**, **Mărturisire**, **Persecuție**, **Sfinți**

**Maxim Mărturisitorul** (cca 580-662)

Sfântul Maxim a fost unul dintre cei mai importanți teologi bizantini; a realizat o strălucită sinteză a teologiei lui Origen, pe care a combinat-o cu o teologie a rugăciunii profund ascetică (mare parte din ea extrasă din ***Dionisie Areopagitul***) și care (precum ***Grigorie din Nazianz*** înaintea lui, pe care l-a urmat în mod explicit) a eliminat excesele moștenirii lui Origen, în contextul de după condamnarea sa de către ***Iustinian***, salvând cele mai bune intuiții ale vechiului învățător, în vederea unei receptări creștine mai largi. Maxim a fost un aristocrat în slujba împăratului Heraclie. În 614, a depus voturile monahale la Mănăstirea Hrisopolis. Tulburările războiului cu perșii (626) l-au determinat să plece în Creta, Cipru și, în cele din urmă, în ***Africa de Nord***. În 654, mănăstirea greacă din Cartagina a devenit locul unei dezbateri dintre Maxim și Pyrrhus, patriarhul exilat al ***Constantinopolului*** care, favorizat de curtea imperială, sprijinea compromisul ***monotelit*** în hristologie: o politică ce încerca să ocolească hristologia celor două firi a Sinodului de la Calcedon, învățând că Hristos nu a avut decât o voință divină, care a fost centrul religios și psihic al unității Sale subiective. Acestei teologii monotelite i s-a opus facțiunea ***diotelită***, care învăța existența în Hristos a două voințe, una omenească și una divină, fiecare corespunzând celor două firi și fiecare

stăpânind peste ceea ce îi era propriu. Maxim considera poziția monotelită drept o trădare a Calcedonului în nădejdea (deșartă a) reconcilierii cu ***monofiziții***, însă totodată și o erezie periculoasă care afirma implicit un Mântuitor cu o omenitate micșorată, un Hristos Care nu avea o voință omenească adevărată. Pentru el, monotelismul era o concepție aproape mecanicistă despre omenitatea Mântuitorului. Episcopii apuseni l-au încurajat pe Maxim, temându-se că politica imperială va duce la subminarea Calcedonului. În cursul dezbaterii, Pyrrhus s-a declarat convins că Maxim avea dreptate (mai târziu, avea să se răzgândească în această privință). În curând, mai multe sinoade antiohiene aveau să condamne monotelismul drept erezie, iar ***Roma*** a procedat întocmai, papa Martin anatemizând această învățătură la Sinodul de la Lateran din 649. Împăratul Constans al II-lea însă era hotărât să impună monotelismul *Typos*-ului său și în 653, i-a arestat și adus la Constantinopol pe cei care i se opuneau. Martin a murit pe drum, iar din cauza refuzului său de a semna *Typos*-ul, Maxim a fost exilat. A fost rechemat în 658 și 661, iar în cursul ultimei anchete a fost torturat. Tradiția menționează că limba și mâna sa dreaptă (care l-au înfruntat neîncetat pe împărat) au fost tăiate (de aici și supranumele lui de ***Mărturisitor***). Avea să moară la scurt timp, pe când se afla exilat în Georgia. Numeroasele sale lucrări atacă hristologia monotelită, promovând o doctrină bine argumentată despre libertatea persoanei umane asigurată prin Întruparea lui Hristos. ***Întruparea***, văzută drept cea mai înaltă culme a istoriei omenirii, reprezintă mijlocul și metoda dinamică a ***îndumnezeirii*** neamului omenesc, o recreare a firii omenești, care oferă oamenilor libertatea necesară pentru a practica virtutea, de vreme ce toți oamenii erau anterior înrobiți de patimi. Maxim combină într-un mod armonios învățăturile sale teologice cu o concepție mistică despre viața creștină văzută ca o comuniune profundă progresivă cu Dumnezeu. Scrierile ascetice (*Cuvânt ascetic* și *Capetele despre iubire*) și comentariile sale teologice asupra unor subiecte dificile (*Ambigua*, *Răspunsuri către Talasie*) sunt lucrări profunde care, în deceniile recente, au atras din ce în ce mai mult atenția. Studiile sale liturgice (*Mystagogia* și *Tâlcuire la Tatăl nostru*) dezvăluie un intelectual de prim rang, care este de asemenea capabil să scrie despre ***rugăciune*** folosind un limbaj liric.

---

G. Berthold, trad., *St. Maximus the Confessor* (CWS; New York, 1985); A. Louth, *Maximus the Confessor* (Londra, 1996); L. Thunberg, *Microcosm and mediator* (Lund, Suedia, 1965).

**Maximilla** *vezi* **Montanism**

**Mărturisire – Mărturisitor**

În perioada Noului Testament și în cea patristică, „mărturisire" însemna, în principal, mărturisirea (*exomologesis*) sau mărturia publică a credinței (I Tim. 6, 13; II Cor. 9, 13). Titlul este întrebuințat în sensul de aclamare a slavei lui Dumnezeu printr-o mărturie publică, în faimoasa lucrare a lui ***Augustin***, *Confesiuni*. Mărturisirea credinței era parte integrantă din ceremonia baptismală (***Tertulian***, *De spectaculis* 4; ***Chiril al Ierusalimului***, *Cateheze* 2, 4) și este reprezentat în mărturisirile credale. Pe măsură ce ***botezul*** pruncilor devenea o practică tot mai obișnuită, s-a impus, totuși, necesitatea ca cineva să rostească mărturisirea din partea copilului (Ipolit, *Tradiția apostolică* 21). Asocierea strânsă dintre mărturisire și mărturie a creat o expresie care, după secolul al III-lea, a ajuns să fie strâns asociată cu acea mărturie (*martyria*) foarte specifică pe care creștinul era așteptat să o dea atunci când era arestat și anchetat de magistrați, care căutau să îl facă să se lepede de credință. Desigur, mărturisirea de la proces asigurau soarta și statutul de martir pentru persoana care proceda astfel. Cei care au supraviețuit procesului și întemnițării și s-au întors în comunitatea Bisericii, în timpurile de pace de după persecuții, s-au bucurat de un statut și poziții de cinste. Ei erau numiți „mărturisitori". Până în secolul al IV-lea, faptul de a fi mărturisit credința în vremuri de ***persecuție*** era considerat ca fiind un echivalent al hirotonirii (astfel teoretizează Ipolit). Mărturisirea este, de asemenea, o expresie care denotă, de obicei, mormântul unui martir. Mărturisirea era chiar micul mormânt sau, mai adesea, după secolul al IV-lea, când cultul martirilor era foarte răspândit, micile edificii care erau construite peste mormânt, înăuntrul bisericii. „Mărturisirea Sfântului Petru" (scobitura adâncă în podeaua naosului din fața marelui altar) este un exemplu de mărturisire străveche care se poate încă vedea la mormântul unui martir din Bazilica Sfântului Petru de la Vatican. După secolul al IV-lea (observabil prima dată sub forma unui proces în discursurile funebre ale lui ***Ambrozie*** și ***Grigorie din Nazianz***), aclamarea sfințeniei martirilor-mărturisitori a fost tot mai mult extinsă pentru includerea altor categorii de bărbați și femei sfinte, în special, asceți și ierarhi. Acești sfinți ne-martiri erau, în mod obișnuit, numiți mărturisitori (precum în titlul faimos conferit în 1161 Regelui Edward Mărturisitorul, unul dintre ultimii regi saxoni ai Angliei). ***Tertulian*** este unul dintre primii, la sfârșitul secolului al II-lea, care leagă ideea de mărturisire de cea de recunoaștere penitențială publică a greșelilor înaintea preoților și a poporului: „Această mărturisire (*exomologesis*) este un act disciplinar de mare smerenie... îl învață pe penitent să se arunce la picioarele preoților

și să îngenuncheze înaintea poporului iubit de Dumnezeu și să îi implore pe toți credincioșii să mijlocească pentru el" (*Despre pocăință* 9). Odată cu creșterea în popularitate a pocăinței personale în perioada medievală (o practică încurajată de tradiția monahală, de a spune tainele inimii unui preot sau unui superior monastic), termenul „mărturisire" a ajuns să denote actul de asceză penitențială, mărturisirea [/ confesiunea] propriilor păcate. Cel care asculta acea mărturisire (la început, acesta era adeseori doar un bătrân duhovnicesc, mai apoi, însă, numai un preot) a devenit cunoscut sub numele de „părinte confesór" [duhovnic].

---

O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions* (Londra, 1949); E. Ferguson, *Early Christian Speak* (Abilene, 1987), pp. 23-32; O.D. Watkins, *A History of Penance*, 2 vol. (Londra, 1920).

**Mântuire** *vezi* **Soteriologie**

**Melania cea Bătrână** (cca 342-410)

Sfânta Melania cea Bătrână a fost o bogată matroană romană care a îmbrățișat asceza după moartea soțului ei, în jurul anului 365. În 372, și-a lăsat la ***Roma*** copilul mic pe care-l avea și s-a mutat în Egipt pentru a studia viața monahală, devenind o protectoare a teologilor origeniști. După ce, în 379, s-a stabilit în ***Ierusalim***, a întemeiat pe Muntele Măslinilor, împreună cu ***Rufin din Aquileia***, o mănăstire dublă care a devenit centrul învățăturii origeniste, atrăgând astfel asupra sa dezaprobarea lui ***Ieronim***. Tot aici l-a sfătuit pe ***Evagrie***, pe când se afla în refugiu după fuga sa din Constantinopol, să îmbrățișeze viața ascetică. În anul 400, s-a întors în Italia, unde l-a vizitat pe ***Paulin de Nola***. După ce a scăpat de devastarea Italiei de către goți, în 408, Melania s-a întors în Ierusalim și a fost îngropată în mănăstirea ei. Este posibil ca rămășițele sale să se afle în pământul pe care s-a construit noua biserică Dominus Flevit de pe Muntele Măslinilor. ***Melania cea Tânără*** a fost nepoata sa.

---

F.X. Murphy, „Melania the Elder: A Biographical Note", *Traditio* 5 (1947), pp. 59-77.

**Melania cea Tânără** (cca 385-439)

Sfânta Melania cea Tânără a fost o aristocrată romană foarte bogată. Dorința sa din tinerețe de a fi o fecioară ascetă a fost zădărnicită de părinții ei (tatăl său era un copil atunci când Melania cea Bătrână l-a lăsat în grija altora, alegând să ducă o viață ascetică în Palestina). Prin urmare, s-a căsătorit, însă, la scurtă vreme, l-a convins pe soțul ei, Pinianus, să adopte stilul de viață ascetic și astfel au devenit patroni darnici ai bisericilor și ai asceților. Întocmai precum bunica sa, Melania a călătorit în Răsărit, numai că alături de soțul ei. Au fugit din Italia în timpul invaziei goților și, în 410, s-au stabilit cu

alți refugiați pe proprietățile lor din ***Africa de Nord***, întemeind două mănăstiri la Thagaste, unde s-au împrietenit cu ***Augustin***. În 417, s-au mutat în Palestina și au locuit împreună cu ***Ieronim*** la Betleem. După moartea lui Pinianus, în 431, Melania și-a întemeiat propria mănăstire pe Muntele Măslinilor, lângă cea ctitorită de bunica sa (***Melania cea Bătrână***). A vizitat ***Constantinopolul*** înainte de moartea sa, petrecută la Ierusalim, în 439. Preotul Gherontie, care a preluat egumenia mănăstirii ctitorită de Melania, a scris la scurtă vreme o istorie a vieții acestei cuvioase femei.

---

E.A. Clark, *The Life of Melania the Younger: Introduction, Translation, and Commentary* (New York, 1984).

**Meletie al Antiohiei** (m. 381)

Meletie a fost unul dintre cei mai importanți teologi niceeni de la începutul secolului al IV-lea dar, de asemenea, și un „semn de împotrivire" care a provocat multă disensiune în rândul niceenilor și a stingherit coeziunea comunității niceene până către sfârșitul secolului. Și-a început cariera bisericească în 360, ca episcop al Sevastiei, sprijinit inițial de arieni, însă, după ce a fost transferat la Antiohia, a trecut cu totul de partea facțiunii niceene, iar cuvântarea sa inaugurală (în care tâlcuia Prov. 8, 22 conform teologiei niceene) a dus la demiterea sa imediată de către împăratul Constanțiu. A putut să se întoarcă totuși la ***Antiohia*** în 362, deși a fost exilat din nou, între 365-366 și 371-378. Meletie și-a atras dușmănia de durată a facțiunii ***ariene*** și nu a putut niciodată să câștige încrederea deplină a tuturor niceenilor, în special a lui ***Atanasie***, a cărui ostilitate față de el (o antipatie reciprocă) s-a transmis și în Apus. Meletie a beneficiat de o puternică susținere în Capadocia și în mare parte a diocezei Antiohia, în special în ultimii săi ani, sprijinit venit din partea generației de frunte a teologilor niceeni mai tineri precum ***Diodor***, ***Vasile al Cezareei***, ***Grigorie al Nyssei*** și ***Grigorie din Nazianz***. Împreună cu ***Eusebiu al Samosatei***, Meletie a fost un mentor foarte respectat al generației neoniceene. Facțiunea proapuseană din Antiohia, încă atașată de amintirea episcopului său (niceean) precedent, ***Eustațiu***, a aranjat lucrurile pentru hirotonirea, în 362, a unui antiepiscop niceean, Paulin, care era sprijinit de apuseni. Această așa-numită ***schismă meletiană*** (a nu fi confundată cu schisma melitiană din Egipt; *vezi* ***Melitie din Lycopolis***) a tulburat foarte mult unitatea ecumenică a niceenilor și a împiedicat realizarea unei înțelegeri între Apus și Răsărit pentru mai bine de o generație. După moartea lui Valens în 378, Meletie i-a convocat pe niceeni într-un sinod la Antiohia, [sinod] care se va dovedi ulterior influent, și le-a trasat sarcina lui Diodor și celor doi Grigorie să fie vârful de lance al unei mișcări care va duce

în cele din urmă la ***Sinodul Constantinopol I*** (381), triumful definitiv al cauzei niceene, pus în practică de ***Teodosie***. Meletie a fost președintele Sinodului din 381, însă a murit în primele săptămâni ale ședințelor sinodale, președinția trecând la Grigorie din Nazianz. Agitația neîntreruptă asupra chestiunii privind soluționarea schismei meletiene a fost cea care l-a determinat pe Grigorie să-și dea demisia din funcția de președinte al Sinodului în 381.

R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh, 1988), cap. 20; W.A. Jurgens, „A Letter of Meletius of Antioch", *HTR* 53 (1960), pp. 251-260; J.A. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography* (New York, 2001).

**Melitie [/Meletie] din Lycopolis**
(fl. la începutul secolului al IV-lea)

Melitie din Lycopolis a fost un ***preot*** al Bisericii ***alexandrine***, care a adoptat o concepție rigoristă despre reprimirea creștinilor care se lepădaseră de Hristos în timpul persecuțiilor dintre 303-311 și, drept urmare, a renunțat să se mai supună episcopului său, Petru al Alexandriei. A fost depus de un sinod egiptean în anul 306 și a provocat o mișcare schismatică a clerului, care a dăinuit în timpul păstoririi succesorilor lui Petru, Achillas și Alexandru. Alexandru a prezentat chestiunea spre soluționare ***la Sinodul Niceea I*** (325), fapt care a permis clerului hirotonit de Melitie (în documente apar 28 de horepiscopi sau episcopi de țară) să își continue slujirea ca cler începător subordonat lui Alexandru, însă l-a privat pe Melitie de statutul de episcop. Când ***Atanasie*** a fost ales pe scaunul Alexandriei (328), schisma a fost reînnoită datorită încurajărilor venite din partea lui ***Eusebiu al Nicomidiei***, unul dintre fruntașii arieni ai acelei perioade, care spera ca aceasta va submina autoritatea lui Atanasie. Schisma a fost un permanent disconfort pentru Atanasie și cauza a mai multe tentative de a-l depune sau exila. Treptat, melitienii au ajuns să fie văzuți drept un instrument al politicii ariene, însă schisma a durat timp de mai multe secole și era încă un subiect de îngrijorare pentru ***Chiril al Alexandriei***, în special în regiunile Egiptului de Sus. Schisma melitiană nu trebuie confundată cu ***schisma meletiană*** cauzată de hirotonirea necanonică a lui Paulin ca episcop rival al lui ***Meletie al Antiohiei***, petrecută în aceeași perioadă.

W. Telfer, „St. Peter of Alexandria and Arius", *AB* 67 (1949), pp. 117-130; *idem*, „Meletius of Lycopolis and Episcopal Succesion in Egypt", *HTR* 48 (1955), pp. 227-237; R. Williams, „Arius and the Melitian Schism", *JTS* n.s. 37 (1986), pp. 35-52.

**Meliton de Sardis** (m. cca 190)

Unul dintre episcopii din Asia Mică, care a aparținut grupului ***cvartodecimanilor*** (cei care sărbătoreau Paștele în a 14-a zi a lunii – 14 Nissan – fără a ține cont de duminică) (*vezi* ***Irineu***). Într-o mărturie timpurie, el este descris drept „una dintre marile lumini ale Asiei". Singura lucrare care a supraviețuit de la el a fost redescoperită în 1932, o predică *Despre Paște*, dar se spune că a scris în total șaptesprezece cărți, abordând teme variate de apologetică (către împăratul Marcus Aurelius), exegeză biblică (o discuție asupra Cărții Apocalipsei) și liturgică. A călătorit ca pelerin în Țara Sfântă (este primul creștin despre care se știe că a întreprins un astfel de pelerinaj) pentru a dobândi o înțelegere mai profundă despre locurile unde au fost săvârșite pentru prima dată faptele mântuirii creștine (*vezi* ***soteriologie***). A dorit, de asemenea, să dobândească informații precise despre cărțile care formează „Vechiul Testament" (și în acest caz, Meliton este primul scriitor creștin care a folosit acest termen). Predica sa *Despre Paște* dezvăluie o concepție vie despre dumnezeirea lui Hristos și este virulent centrată împotriva obiecțiilor iudaice împotriva creștinismului. Această lucrare este un bun exemplu de exegeză tipologică. Episoadele Paștelui evreiesc își găsesc toate împlinirea în taina răscumpărătoare a lui Hristos.

L.H. Cohick, *The Peri Pascha Attributed to Melito of Sardis: Setting, Purpose, and Sources* (Brown Judaic Studies; Providence, R.I., 2000); S.G. Hall, *Melito of Sardis: On Pascha and Fragments* (Oxford, 1979); F.W. Norris, „Melito's Motivation", *ATR* 68 (1986), pp. 16-24; A. Stewart-Sykes, *The Lamb's High Feast: Melito, Peri Pascha, and the Quarto-Deciman Paschal Liturgy at Sardis* (Leiden, Olanda, 1998).

**Mesalieni** *vezi* **Macarie cel Mare II** (Pseudo-Macarie)

**Milenarism** *vezi* **Hiliasm**

**Milostenie**

Un termen colectiv pentru darul de hrană, bani sau pentru ajutarea în general a celor aflați în necazuri, dar făcut pentru slava lui Dumnezeu sau din milă (termenul grec pentru milostenie: *eleemosyne*). În întreaga Scriptură se susține că milostenia este un semn al fidelității față de Legământ (Is. 58, 6-12; Mt. 6; 25, 34-45; Iac. 2, 14-17). Din cele mai vechi timpuri, practica donațiilor caritabile făcea parte din viața obișnuită a Bisericii (Fapte 11, 19-30; II Cor. 8, 1-15). Începând cu jumătatea secolului al II-lea, episcopii și-au asumat îndrumarea lucrării de întrajutorare (unul dintre motivele pentru care această îndatorire a sporit în însemnătate), iar treptelor de diaconi și văduve le-a fost încredințată sarcina distribuirii. În unele biserici mai mari, aceasta însemna un efort social considerabil. Orfanii, prizonierii, bolnavii, sclavii și călătorii se numărau printre beneficiari. Rugăciunea,

postul și milostenia erau, în general, considerate a fi practici prin care se cerea ca Dumnezeu să-i miluiască pe cei care le îndeplineau și erau formele standard de practică penitențială a creștinismului primar, în favoarea căreia se pleda și în ***Didahia*** (15.4). ***Păstorul lui Herma*** consideră interdependența săracilor și a bogaților, în ceea privește mântuirea lor, ca fiind comparabilă cu modul în care vița de vie are nevoie de ulm să o sprijine (*Păstorul lui Herma, Alegoria a 2-a*) (*vezi* ***Avere***). ***Ciprian*** (secolul al III-lea) a dedicat milosteniei un întreg tratat (*De opere et eleemosynis*) și după secolul al IV-lea, odată cu oportunitățile sporite pentru lucrarea publică de întrajutorare ale erei constantiniene, multe predici patristice au început să susțină un efort mai sistematic al Bisericii pentru donațiile caritabile. ***Grigorie din Nazianz*** a rostit o faimoasă „Predică despre săraci" (*Or. Orat*. 14), care a fost una dintre primele omilii ce a detaliat motivul pentru care milostenia ar trebui făcută în termeni de dreptate față de săraci, de vreme ce cel mai nenorocit om de pe pământ (se referea la leproși și pleda pentru strângerea de fonduri pentru construirea unui *leprosarium* în Cezareea) era icoana lui Dumnezeu pe pământ și avea statut egal cu oricare altă ființă omenească (o idee nu foarte acceptată în Antichitate, păgână sau creștină, unde multe concepții se învârteau în jurul ideii că bolnavii și suferinzii erau „blestemați de Dumnezeu"). În perioada patristică clasică, pe măsură ce apelurile retorice mobilizatoare pentru milostenie deveneau din ce în ce mai mult un element al predicii episcopale, organizarea lucrării de întrajutorare a Bisericii a crescut, iar în epoca bizantină și după ea, stabilimentele bisericești pentru bolnavi, pentru leproși, pentru orfani și nevoiași au devenit o componentă obișnuită a vieții bisericilor din marile orașe. ***Părinții Capadocieni***, împreună cu ***Ambrozie***, ***Hrisostom*** și ***Augustin*** sunt printre cei mai elocvenți Părinți ai Bisericii în susținerea milosteniei, atât ca doxologie a lui Dumnezeu, cât și ca un gest de dreptate milostivă.

---

D. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare* (New Brunswick, N.J., 1968); I. Giordani, *The Social Message of the Early Church Fathers* (Paterson, N.J., 1944); A. Guillaume, *Riches et Pauvres dans l' Église ancienne* (Paris, 1962); J.A. McGuckin, „The Vine and the Elm Tree: The Patristic Interpretation of Jesus' Teaching on Wealth" în *The Church and Wealth* (Studies in Church History 24; Oxford, 1987), pp. 1-14; P. Phan, *Social Thought* (Message of the Fathers of the Church 20; Wilmington, Del., 1984); B. Ramsey, „Almsgiving in the Latin Church: The late Fourth and the Early Fifth Centuries", *TS* 43 (1982), pp. 226-259.

## Minucius Felix

***Apologet*** de la sfârșitul secolului al II-lea și începutul secolului al III-lea, Minucius Felix a fost un retor

latin ***nord-african*** care a compus un dialog intitulat *Octavius*, ce descrie o conversație între un creștin, Octavius, și un respondent păgân, Caecilius (din Cirta, Numidia, orașul din care se va naște ulterior ***Lactanțiu***). Lucrarea se adresa cititorilor păgâni de convingere ***stoică*** și, deși evită majoritatea referințelor la Scriptură sau la practica Bisericii, susține puternic cauza superiorității creștinismului, prin raționalitatea sa (Lactanțiu a luat multe dintre atacurile sale ulterioare asupra absurdității cultului păgân de la Minucius), integritatea morală, monoteismul universal și faptul că admite existența providenței divine și nemurirea ***sufletului***. Este discutabil dacă ***Tertulian*** s-a folosit de Octavius sau Minucius însuși a împrumutat din *Apologia* lui Tertulian, însă este evident faptul că aceste scrieri prezintă similarități. La sfârșitul lui Octavius, Caecilius se declară el însuși convins de argumentele aduse în favoarea Bisericii și dorește să devină creștin. Lucrarea este un indiciu despre optimismul energic care caracteriza creștinismul nord-african în acea perioadă.

H.J. Baylis, *Minucius Felix and His Place Among the Early Fathers of the Latin Church* (Londra, 1928); G.W. Clarke, „The Literacy Setting of the Octavius of Minucius Felix", *JRH* 3 (1965), pp. 195-211; *idem*, „The Historical Setting of the Octavius of Minucius Felix", *JRH* 4 (1967), pp. 267-286.

**Minune**

Cuvântul derivă din latinescul *miraculum*, care denumește un lucru minunat și prezintă o asemănare semantică apropiată de cuvântul care predomină în Noul Testament și în greaca bisericească de mai târziu: *thauma*, sau minune (care stârnește uimirea). Scopul inițial al acestor cuvinte, așa cum erau ele întrebuințate în creștinismul primar, a fost cel de a arăta că o „minune" este un semn dat martorului sau părtașului pentru a-i arăta că Dumnezeu este prezent lucrător printre oameni. Așadar, sensul creștin al minunii a avut inițial un scop, o semnificație care a făcut loc unui alt scop, nu doar cel de a prezenta minunea ca atare. Pentru Biserică, forma arhetipală a unei povestiri despre săvârșirea unei minuni a fost stabilită de relatările Evangheliei despre faptele minunate ale lui Iisus. Învățăturile, exorcismele, vindecările și învierea morților înfăptuite de Iisus sunt toate prezentate în relatările evanghelice drept fapte de putere care provocau uimirea (*thauma*) asupra privitorilor și adesea năștea întrebarea: „Cine este, oare, Acesta?" (Mc. 4, 41). În scrierile patristice de mai târziu, chestiunea minunilor este abordată în două moduri. În primul mod, „semnul minunat" este abordat mai mult în maniera unei acțiuni care contrazice legile lumii și mai puțin în maniera unei simțiri a prezenței lui Dumnezeu în comunitatea de credință. În cel de-al doilea mod, minunea ajunge

să fie abordată în principal ca „dovadă" a statutului divin al lui Iisus (ca manifestare a puterii Sale suprafirești), ca vehicol hristologic. Această abordare este legată de întrebuințarea neo-testamentară (căci deja evangheliștii dezvăluie un motiv hristologic), însă marchează, de asemenea, o abatere: căci Iisus a dorit ca minunea să fie un semn al Împărăției și un aspect incidental al autorității Sale (*exousia*), în timp ce teologii creștini de mai târziu o interpretează ca fiind un indiciu al unicității ***persoanei*** Sale. În perioada ***apostolică***, dar și în perioada patristică ulterioară, nu a fost exprimată nici o îndoială cu privire la capacitatea lui Iisus de a săvârși fapte minunate. Ele nu au fost explicate nici măcar atunci când au fost interpretate simbolic de comentatorii biblici alegorici. Astfel, atunci când ***Tertulian*** susține că vindecarea orbului de către Iisus este un simbol al luminării poporului evreu prin El (*Împotriva lui Marcion* 4, 36, 13), el nu vrea să sugereze că vindecarea nu s-a produs în realitate. Alegorismul simbolic a existat în armonie alături de o acceptare unanimă a minunilor (*thaumata*) săvârșite de Iisus. Încă din perioada apostolică, exista așteptarea ca faptele puternice ale Domnului să fie reiterate în viața Bisericii (*cf.* In 14, 12; II Cor. 12, 12; Rom. 5, 19), iar cartea Faptelor Apostolilor este plină de relatări despre validarea propovăduirii apostolice prin săvârșirea continuă a „lucrărilor cu putere". Biserica era foarte preocupată ca minunile să nu fie confundate cu ***magia***, nu mai puțin din cauza pedepselor legale periculoase care însoțeau acea asociere. În Antichitate, în opinia celor din afara Bisericii, minunile lui Iisus nu erau atât negate (deși unii precum Celsus puneau la îndoială mărturia firavă în favoarea Învierii), cât atribuite magiei de joasă speță. A existat o oarecare reflecție patristică tardivă asupra problemei minunii și abrogarea legii naturale, deși nu amplă. ***Augustin*** (*Despre interpretarea literală a Facerii* 6, 13, 24) sugera că minunile nu erau atât de mult fapte care contraziceau legile naturale (instituite de Dumnezeu Însuși), ci mai degrabă fapte care contraziceau ceea ce oamenii știau despre legile naturale, în perspectiva lor limitată asupra realității (*vezi* ***har***, ***fire***). În secolul al IV-lea deja, asocierea minunilor cu modelul standard al evanghelizării creștine decrescuse considerabil (la început, exorcismele și vindecările fuseseră parte ale propovăduirii ***kerygmatice***), ba chiar atât de mult, încât ***Ioan Hrisostom*** încearcă să explice lipsa de fapte minunate din Biserica timpului său, sugerând că acestea au fost necesare doar pentru perioada expansiunii misionare, nu și pentru perioada în care Biserica era întemeiată. Un interes mare și neîncetat față de acest fenomen este mărturisit din abundență în numeroasele hagiografii (vieți ale sfinților) care au apărut începând cu secolul al IV-lea și până la sfârșitul perioadei patristice. Minunile sfinților bărbați și femei, precum cele

relatate în cartea lui ***Chiril din Schitopolis***, *Vieţile monahilor din Palestina*, arată o preocupare atentă de a corela faptele sfinţilor cu cele ale lui Iisus relatate în Evanghelii. Minunile erau tot mai mult aşteptate de la sfinţi, morţi sau vii, în ultimul caz, de la moaştele lor. În hagiografiile scrise începând cu secolul al VII-lea (schimbarea poate fi observată la ***Grigorie cel Mare*** în *Dialoguri* 1, 1-5), elementul miraculos sporeşte şi devine tot mai mult „extraordinar". Chestiuni precum mijlocirea pentru a preveni dezastrele naturale sau invocarea vindecărilor însă nu au fost niciodată transferate domeniului miraculosului extraordinar din concepţia creştină, ci au fost păstrate în trăirea de zi cu zi a Bisericii şi sunt menţionate în rugăciunile de vindecare din cărţile de slujbă. Acesta este un aspect al faptului că perioada patristică nu a uitat deplin niciodată semnificaţia originală a *miraculum*-ului de semn reglementar (validator) al propovăduirii Împărăţiei, că este un memento al minunării de prezenţa simţită a lui Dumnezeu printre bărbaţi şi femei: o prezenţă care este fără îndoială minunată în sine, fără însă a fi privită ca un aspect contradictoriu al vieţii fireşti, ci mai degrabă o împlinire a unei vieţi deja transfigurate.

---

P. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, 1981); R.M. Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought* (Amsterdam, 1952); J.A. Hardon, „The Concept of Miracle from St. Augustine to Modern Apologetics", *TS* 15 (1954), pp. 229-257; H. Hendrikx, *The Miracle Stories of the Synoptic Gospels* (Londra, 1987); H.C. Kee, *Miracle in the Early Christian World* (New Haven, Conn., 1983); Cyril of Scythopolis: *Lives of the Monks of Palestine*, trad. R.M. Price (Kalamazoo, Mich., 1991).

## Mir

Cuvântul (derivat din grecescul *chrio*, a unge) este cel mai adesea întâlnit în Apus pentru a desemna uleiul sfânt făcut dintr-un amestec din ulei de măsline, balsam şi (cel puţin în Biserica Răsăriteană) plante aromate. În Biserica Greacă [Ortodoxă], termenul folosit este *myron*. Întrebuinţarea mirului în ritualul Botezului este atestată încă din vremea lui ***Tertulian*** şi majoritatea comentatorilor liturgici din secolul al IV-lea (***Chiril al Ierusalimului***, ***Teodoret***, ***Ambrozie***) îl asociază simbolic cu ritualul ungerii preoţilor şi regilor în Vechiul Testament, ritual împlinit în preoţia împărătească dăruită de Duhul Sfânt credincioşilor luminaţi. În Bisericile Ortodoxă şi Catolică, el este folosit pentru ungerea celui nou-botezat, dăruind „pecetea Duhului". Ortodoxia foloseşte, de asemenea, mirul pentru a-i unge pe creştinii care s-au lepădat de credinţă şi care se pocăiesc sau pe creştinii botezaţi valid în altă confesiune şi care intră în Biserica Ortodoxă în calitate de convertiţi adulţi. În Bisericile

Catolice apusene, este întrebuințat pentru același scop simbolic la confirmare. Atât în Răsărit, cât și în Apus, mirul este folosit pentru sfințirea bisericilor și altarelor sau în ungerea monarhilor creștini. Doar în Apus se folosește la hirotonirea preoților (ungerea mâinilor). În Bisericile Apusene, toți episcopii eparhioți au dreptul de a sfinți mirul (canonul 3 al Sinodului de la Cartagina, secolul al IV-lea). De obicei, este făcut în Joia Verde, la Misa de dimineață. În Biserica Ortodoxă, dreptul de a sfinți mirul este rezervat numai patriarhului sau conducătorului bisericii autocefale. Fiecare preot de parohie din creștinismul răsăritean păstrează mirul într-un loc anumit în altarul sau sanctuarul bisericii. În Apus, mirul este, de obicei, păstrat într-un depozitar ferit, în sacristie.

---

M. Dudley și G. Rowell, ed., *The Oil of Gladness: Anointing in the Christian Tradition* (Londra, 1993); L.L. Mitchell, *Baptismal Anointing* (Alcuin Club Collection 48; Londra, 1966).

**Moarte**

În gândirea creștină, moartea este mai mult decât o simplă încetare a vieții trupești pe pământ. Este o taină foarte încărcată cu sens eshatologic și a fost dintotdeauna parte centrală a reflecției teologice patristice despre Evanghelie. Scriitorii Vechiului Testament consideră, în mare măsură, moartea drept semnul fundamental pentru starea de creatură, cea mai mare slăbiciune a ființei umane (Ps. 6, 5; 89, 48). Cea de-a patra Evanghelie ne prezintă o concepție creștină cu totul nouă, cum că Hristos va da ucenicilor Săi, în dar, „Viață" (In 11, 25). Pavel a stabilit tonul pentru cea mai mare parte a gândirii patristice despre „taina" morții atunci când a descris moartea în termeni personaliști, ca un tiran care a capturat omenirea datorită rătăcirii omenirii în păcat (Rom. 5, 12-14). Păcatul a fost o înrobire față de tiranul care a pretins moartea ca preț (Rom. 6, 23). Dar biruința lui Hristos asupra morții a eliberat omenirea și a redat posibilitatea vieții prin taina ***Învierii*** (Rom. 6, 9; I Cor. 15, 26; 54-56). Mulți scriitori patristici (în special ***Grigorie al Nyssei***), pășind pe urmele acestei teme pauline, au văzut în relatările din Facerea despre faptul că Adam se plimba de mână cu Dumnezeu, drept o sugestie că moartea nu a fost niciodată parte a ființei omenești inițiale, ci mai degrabă una dintre pedepsele impuse de Dumnezeu din cauza păcatului lui Adam (Înț. Sol. 2, 23). Așadar, pentru câțiva gânditori patristici importanți, Adam a fost conceput inițial ca făptură nemuritoare care a pierdut această nemurire în urma deteriorării statutului ființei sale cauzate de sclavia față de păcat. În *De incarnatione,* ***Atanasie*** a descris cum întoarcerea la contemplația divină ar putea restaura chipul divin interior, fapt care, în schimb, ar putea reda oamenilor

nemurirea. Restaurarea a fost în primul rând realizată de ***întruparea*** Logosului Care, în trupul Său, a nimicit puterea morții și a pus capăt tiraniei stăpânitorului acestei lumi, care a ținut prizonieră întreaga omenire în legăturile morții și stricăciunii. Atanasie interpretează micșorarea fricii de moarte în rândul creștinilor ca pe un semn vital al acestei speranțe (*De incarnatione* 27, 2). Imnurile lui ***Roman*** [Melodul] din secolul al VI-lea, care celebrează biruința pascală a lui Hristos, întrebuințează imageria crucii străpungând acoperișul iadului, cu Satan și Moartea (personificată) întristați fiindcă Biruitorul înviat eliberează sufletele drepților adormiți din legăturile lor (*Imn despre biruința Crucii*). Imaginea este exprimată în icoanele ulterioare ale Învierii, în care Hristos sfărâmă porțile iadului și îi ridică din mormintele lor pe Adam și Eva. Din cele mai vechi timpuri, creștinii au arătat o grijă deosebită pentru cel mort (*vezi* ***înmormântare***) și, de asemenea, s-au arătat preocupați de rugăciunea pentru o stare mai bună a celui mort; ei știau că această practică era una nouă, care nu avea prea multe baze scripturistice (***Tertulian***, *Coroana* 4, 1; *cf.* II Mac. 12, 40-45). Rugăciuni deosebite erau rostite de Biserică, o dată pe an, în „ziua adormirii" [morților], pe care creștinii din secolul al II-lea o cinsteau deja ca prilej de comemorare în loc de sărbătorire obișnuită a „zilei de naștere" (*vezi* Tertulian, *Coroana* 3, 3; *Îndemn la feciorie* 11, 1; *Monogamie* 10, 1). Ospețele creștine (*refrigeria*) în amintirea celor morți au continuat pentru foarte mult timp, în ciuda unor nemulțumiri exprimate de clerici; mare parte dintre aceste ospețe aveau o nuanță de petrecere după cum arată multe fresce din ***catacombe***. Una dintre ideile dominante ale atitudinii creștine față de moarte este nădejdea în înviere (In 6, 40) și nădejdea în puterea pomenirii (*anamnesis*): puterea Bisericii de pe pământ, care se roagă pentru cei morți; nădejdea că Domnului înviat ia aminte și poartă în continuare de grijă de toți ucenicii Săi, vii sau morți. Așa cum Iisus a afirmat, cu referire la cinstita pomenire a patriarhilor din vechime, „Dumnezeu nu este Dumnezeul celor morți, ci a celor vii" (Mc. 12, 27).

---

E. Lash, trad., St. Romanos: *On the Life of Christ* (Kontakia) (Londra, 1997); H.M. Luckock, *After Death: An examination of the testimony of primitive times respecting the state of the faithful dead, and their relationship to the living* (New York, 1886); F.S. Paxton, *Christianizing Death: The Creation of Ritual Process in Early Medieval Europe* (Londra, 1990).

## Moaște

Termenul de moaște (în latină: *reliquae*, în greacă: *leipsanta*) era aplicat rămășițelor pământești ale sfinților după moartea lor, precum și materialelor care au aparținut unor persoane sfinte și au fost

într-un contact regulat cu acestea, bunăoară hainele. Și lucrurile care veneau în atingere cu moaștele unui sfânt erau prețuite (în latină: *brandea*), acestea din urmă fiind adesea purtate în cruciulițele din jurul gâtului (un loc preferat și pentru purtarea pământului adus din Țara Sfântă). În Biserica Latină, ele au ajuns să fie numite „moaște de rangul al doilea". Dintre moaștele creștine, cea mai importantă era crucea Domnului, pe care tradiția mai târzie a asociat-o cu sfânta Elena, mama lui Constantin, care a vizitat Țara Sfântă în 326. Epoca lui ***Constantin*** a asistat la răspândirea rapidă a cultului moaștelor în Biserică, deși practica venerării trupurilor martirilor (care este probabil la originea practicii creștine a cinstirii moaștelor) a fost statornicită cu mult înainte de secolul al IV-lea. După pacea Bisericii, la încheierea ***persecuțiilor***, ridicarea de altare ale sfinților și dorința bisericilor de a avea astfel de altare a dus la o veritabilă explozie a semnificației moaștelor. Curând, va fi ceva obișnuit (obligatoriu după secolul al VIII-lea și încă este astfel pentru Biserica Greacă și cea Latină) ca fiecare altar din fiecare biserică să aibă moaște de sfinți în el. Creștinismul timpuriu vedea în povestea proorocului Ilie un precedent biblic pentru cultul moaștelor. Haina lui ajunsese la Elisei, transmițându-i acestuia și puterea de a săvârși minuni și de a prooroci (III Reg. 2, 14), iar osemintele lui Elisei aveau și ele puterea de a învia morții (IV Reg. 13, 21). Un cult al moaștelor Apostolului Pavel (al batistei acestuia) se observă chiar în Faptele Apostolilor (19, 12). Religia elenistică cunoștea ceva similar în cultul marilor eroi, ale căror morminte (cum ar fi cel al lui Tezeu de la Atena) erau socotite a avea puteri vindecătoare. ***Eusebiu al Cezareei*** (*Istoria bisericească* 1, 8, 6, 7) spune că de multe ori a trebuit să-i lămurească pe păgâni că *martyria* creștine nu erau doar versiuni ale venerării eroilor, unde adepții ofereau onoruri morților. Dar pericolul ivirii acestei greșeli printre păgânii din vremea lui nu îl împiedica de la practica liturgică a cinstirii martirilor. În general totuși, civilizația elenistică (faptul e cu certitudine adevărat despre cultura romană) privea cu oroare la noțiunea de sărutare a osemintelor celor morți, socotind-o o practică spurcată. Împăratul Iulian Apostatul glumea pe seama preocupării creștine pentru moaștele sfinților, numind bisericile „osuare" (*cf.* ***Chiril al Alexandriei***, *Împotriva lui Iulian* 1, 6). Din aceste motive, dezmembrarea moaștelor (dăruirea unor părți către alte Biserici) a fost mai întâi practicată generații întregi în Bisericile Răsăritene, abia ulterior fiind acceptată în Apusul mai conservator. Una dintre primele dovezi ale preocupării pentru strângerea moaștelor de martiri vine din *Martiriul lui Policarp* (cca 156-157), scriere din secolul al II-lea care spune despre moaștele acestuia că sunt „mai

cinstite decât pietrele prețioase și mai scumpe decât aurul". Se credea că ***martirii*** au o atât de mare putere de mijlocire divină, încât mulți creștini voiau să fie înmormântați alături de ei, pentru a fi pregătiți pentru ziua cea de pe urmă. Este o practică ce se poate observa în orientarea vechilor cimitire creștine, oriunde sunt prezente morminte de sfinți. Au existat și voci care i s-au opus. ***Origen***, bunăoară, deși susținea cu tărie puterea cerească a martirilor, nu era dornic să încurajeze cultul liturgic al moaștelor lor. Remarcile lui de dezaprobare la adresa acestui cult arată deja că el era predominant și în Biserica din Cezareea secolului al III-lea, doar că Origen, cel puțin, îl vedea potrivit doar pentru ignoranți (*cf.* Origen, *Exhortație la martiriu*, 30). Sinodul de la Gangra, din secolul al IV-lea, i-a anatemizat pe cei care „disprețuiesc cinstirea moaștelor", ceea ce, din nou, nu e doar o mărturie a ascensiunii cultului, ci arată totodată că exista și o oarecare rezistență. Una dintre cele câteva nemulțumiri la adresa abuzurilor bisericești exprimate de Vigilantius din Toulouse, în secolul al V-lea, se referă la venerarea moaștelor, în care (dacă îi dăm crezare lui ***Ieronim***) el vedea o renaștere a idolatriei. Ieronim i-a aplicat o mustrare atât de severă în lucrarea lui *Împotriva lui Vigilantius* (406), încât puține glasuri de protest s-au mai ridicat în era patristică pe acest subiect. Mulți scriitori din această perioadă încep să menționeze moaștele ca pe ceva obișnuit și la mare preț atât în Biserica Răsăriteană, cât și în cea Apuseană (*cf.* Teodoret, *Epistole* 131, 145; Paulin de Nola, *Epistole* 32, 17). În Biserica Latină, înainte de jefuirea Constantinopolului din 1204, când mii de moaște transportabile s-au împrăștiat în Apus, venerarea moaștelor a fost în general tombală, adică rămășițele erau găzduite în altar sau în mormântul sfântului. După cea de-a patra cruciadă, a devenit mai răspândită practica venerării relicvariilor portabile. Această din urmă practică fusese întotdeauna una obișnuită în lumea bizantină. Aici, după criza iconoclastă din secolul al VIII-lea și al IX-lea, venerarea moaștelor slăbise considerabil înainte ca venerarea icoanelor să câștige popularitate, deși ambele practici sunt încă foarte evidente și astăzi în Ortodoxie. Reflecția patristică asupra semnificației moaștelor a conchis în general că ele trebuie să fie venerate deoarece sfinții, cât au trăit pe pământ, au fost prieteni aparte ai lui Hristos, iar acum, după ce au trecut în slava cerească, trupurile lor pământești sunt anticipări sacramentale ale trupului de slavă pe care Hristos îl va da lor în cele din urmă. Între timp, ca martiri și prieteni ai Lui, se crede că ei lucrează (ca și patronii lor cerești) în folosul bisericilor lor aici, pe pământ. Anumiți teologi patristici (bunăoară ***Teodor Studitul***, în secolul al IX-lea) au recurs și la ideea îndumnezeirii,

susținând că oasele sfinților sunt umplute de puterea sfințeniei pe care Sfântul Duh a lucrat-o în ei pe când trăiau și că aceasta este transmisă celor care se roagă cu credință înaintea lor. Ulterior, cei mai mulți teologi vor avea grijă să facă o deosebire, în ceea ce privește venerarea moaștelor între *latreia* și *douleia,* între închinare și cinstire (*vezi* ***Sinodul de la Niceea II***). Prima (închinarea) e rezervată numai lui Dumnezeu. A doua (cinstirea) poate fi acordată și sfinților lui Dumnezeu, prin sfintele moaște. În secolul al VII-lea, Isidor al Seviliei a sintetizat întreaga învățătură despre moaște în *De Ecclesiae Officiis* (1, 25, 1-6).

P. Brown, „Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours", în *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley, Calif., 1982), pp. 222-250; *idem*, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, 1987); H. Lecrercq, „Reliques et reliquaires", în F. Cabrol și H. Lecrercq, ed., *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, vol. 14, pt. 2; Paris, 1948), col. 2294-2359.

**Modalism** *vezi* **Monarhianism**

**Monahism** *vezi* **Ascetism**

**Monarhianism** (*vezi și* ***adopțianism***, ***Calist al Romei***, ***Pavel din Samosata*** și ***Valentin***)

Termenul este vechi (a fost întrebuințat prima dată de ***Tertulian*** în tratatul său clasic, în care ataca acest curent de gândire [*Împotriva lui Praxeas* 10, 1]). A cunoscut, de asemenea, o revigorare modernă, în special în analiza pe care [Adolf von] Harnack o face Bisericii primare și este de obicei folosit pentru a descrie tendința teologică a două școli de teologie romană de la începutul secolului al II-lea. Monarhianismul este una dintre primele încercări formale de a reconcilia un simț profund al monoteismului biblic cu instinctul dezvoltat al Bisericii în divinitatea lui Iisus. Juxtapunerea celor două idei putea prezenta fie o problemă intelectuală majoră pentru Biserica primară (în special pentru teologii preciși), fie nici o problemă (pentru evlavia populară, de exemplu). Putea, de exemplu, să nu fie o problemă dacă divinitatea lui Iisus era socotită de marea masă a creștinilor ca având doar un înțeles onorific. În acea perioadă, atribuirea de cinstiri divine unui mare număr de oameni cu siguranță nu era necunoscută. O astfel de referință la Iisus ca personaj divin va reprezenta însă un elenism radical care cu greu putea ține pasul cu sensul strict al unicității absolute a Dumnezeului lui Israel. Considerarea divinității lui Iisus drept ceva ce ținea de întâietatea Sa spirituală în rândul oștirilor îngerești (numit, de exemplu, Marele Înger Cel mai înainte de veacuri al lui Dumnezeu) era o cale deja bătătorită, deja sugerată în doctrina lui ***Filon din Alexandria*** despre ***Logos***. Logosul putea fi considerat drept puterea

îngerească de care Dumnezeu se folosea în actul de guvernare a lumii și, într-adevăr, urmând acest filon (ajutați de literatura sapiențială a Vechiului Testament), ***teologii Logosului*** au găsit o cale folositoare pentru a-i ajuta în articularea rolului lui Iisus în unitatea divină: ca mediator distinct al lui Dumnezeu, împodobit cu slava divină, dar totuși nu identic cu Dumnezeu Care L-a trimis. Problema era că toată această teologie subtilă de atribuire a unei asemănări de statut (putere, ființă sau slavă), în timp ce se afirma distincția de persoană (sau funcția sau rangul) era ceva care, până în acel moment, nu beneficia de nici o infrastructură lingvistică. Procesul de elaborare de către teologii creștini a unei teologii clare despre o Treime de persoane divine care sunt părtașe la aceeași ființă sau fire va dura până la sfârșitul secolului al IV-lea. În primele decenii ale secolului al II-lea, chestiunea era simultan mai simplă și mai neprelucrată: Era Iisus Dumnezeu? Dacă da, cum putea această mărturisire cultică să fie împăcată cu unicitatea Dumnezeirii descrisă în credința biblică? În general, monarhianismul a încercat să răspundă la această problemă subliniind unitatea lui Dumnezeu ca putere unică (o monarhie). Teologii care au reprezentat această mișcare au fost grupați în două categorii. În prima categorie (mai influentă) se aflau Noetus (cca 200), Sabelie (începutul secolului al III-lea), Papa Calist (217-222) și poate Praxeas, dacă ultimul nu este doar porecla lui Tertulian pentru Calist, fiindcă „praxeas" înseamnă „băgărețul". Erau grupați în ***Roma*** și au avut o influență dominantă asupra chestiunilor Bisericii Romane așa cum se poate vedea din modul în care Papa Calist considera apărarea cauzei monarhiene ca fiind pur și simplu păstrarea integrității străvechii tradiții romane în fața inovațiilor venite din partea teologilor Logosului (în special ***Ipolit***). Tratatele lui Ipolit *Împotriva lui Noetus* și *Respingerea tuturor ereziilor* (9, 1, 5-6) sunt centrate pe această chestiune. El considera că papa Calist nu era decât un ignorant care își justifica lipsa de cunoaștere în canonicitatea tradiției. Grupul lor a fost adesea numit al monarhienilor modaliști. Încercarea lor de a rezolva problema unicității și diversității în relația Tată-Fiu era bazată pe ideea că Tatăl era un mod distinct de operare a lui Dumnezeu Unul atunci când se manifesta către lume ca Creator. Fiul era un alt mod de operare al aceluiași Dumnezeu când se manifesta către lume ca Mântuitor; iar Duhul Sfânt era a treia modalitate atunci când lucra în lume ca Sfințitor. Tatăl, Fiul și Duhul sunt astfel toți trei diferite chipuri „iconomice" ale aceluiași Dumnezeu în diferite modalități ale experienței mântuirii. Tertulian și Ipolit au fost printre primii teologi ai Logosului care au ridiculizat această încercare

primitivă de a reconcilia unicitatea cu o mărturisire a statului divin al lui Iisus. Tertulian a ironizat întreaga chestiune, numind-o „patripassianism”, adică echivalentă cu învățătura că Tatăl a fost răstignit, de vreme ce El este sinonim cu Iisus (*Împotriva lui Praxeas* 27-29). În schimb, monarhienii i-au numit pe teologii Logosului „diteiști”. Cel de-al doilea grup de monarhieni a încercat să atingă același scop, însă cu mijloace semnificativ diferite. Din acest grup făceau parte doi cărturari care locuiau în Roma anului 190 d.Hr., Teodot Cizmarul și Teodot Bancherul [*ho trapezites*], ucenicul său (*cf.* ***Ipolit***, *Respingerea tuturor ereziilor* 7, 23-24). Ulterior, din acest grup avea să facă parte și ***Pavel din Samosata*** (condamnat la un sinod din 268; *cf.* Eusebiu, *Istoria bisericească* 7, 27-30) și Artemon, contemporanul său, care se plângea că vechea tradiție monarhian-adopțianistă fusese nimicită de ***teologia Logosului*** (*cf.* Eusebiu, *Istoria bisericească* 5, 28, 3). Acești teologi au susținut că divinitatea este una și de nedespărțit, însă se manifestă în diferite moduri de acțiune în Hristos (de aici și-au primit numele de monarhieni dinamici), anume în înălțarea concretă a lui Iisus din Nazaret la granița divinului („posedarea” Lui radicală de către puterea lui Dumnezeu) pentru slujirea Sa pământească, și în exprimarea mult mai difuză a prezenței puterii divine prin Duhul lui Dumnezeu care lucrează în lume. Iisus putea fi astfel numit „Dumnezeu” și chiar adorat, conform cu tradiția creștină, însă prin aceasta nu era confundat cu Dumnezeul suprem și Tatăl. După moartea lui Iisus, El a fost înălțat la ceruri drept răsplată a credincioșiei Sale. Însă „divinitatea dinăuntrul” lui Iisus a fost întotdeauna numai a Tatălui. Strict vorbind, nu exista o pluralitate de ființe divine, ci numai suprema Monarhie a Tatălui, care întrebuința diferite căi iconomice. Ambele școli de monarhieni s-au lovit de o opoziție puternică din partea teologilor Logosului (Tertulian, Ipolit, ***Clement din Alexandria*** și ***Origen din Alexandria***). În multe feluri, ei au avut rolul unei pietre de polizor pentru rapida evoluție și șlefuire a gândirii școlii Logosului din perioada sa de început. Teologia Logosului a înlocuit în curând monarhianismul și, după sfârșitul secolului al II-lea, a pretins întâietate ca mod principal de gândire teologică în Biserică. Când lui Origen i s-a cerut să vorbească la un sinod din Arabia, la mijlocul secolului al III-lea, pentru a-l convinge pe Episcopul Heraclides că poziția sa monarhiană era eronată din punct de vedere teologic (Origen, *Dialogul cu Heraclides*), succesul său a demonstrat soluționarea problematicii unității puterii divine din schema Logosului despre deosebirea ipostaselor. Când Heraclides (monarhianul) a fost în cele din urmă de acord cu Origen (teologul Logosului) că Tatăl

era Dumnezeu, iar Fiul era Dumnezeu, dar exista doar o singură putere a Dumnezeirii în Ei, atunci scena a fost pregătită pentru elaborarea, în cursul secolului al IV-lea, a dogmei clasice despre Treime.

---

H.J. Carpenter, „Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries", *JTS* 14 (1963), pp. 294-310; J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Londra, 1978), pp. 115-126; G. la Piana, „The Roman Church at the End of the Second Century", *HTR* 18 (1925), pp. 201-277; G.L. Prestige, *God in Patristic Thought* (Londra, 1952).

## Monoenergism

Termenul se referă la concepția potrivit căreia unirea dinamică dintre ***firile*** divină și umană ale lui Hristos poate fi cel mai bine descrisă drept o problemă ce ține de existența unei unice energii (activitate monoenergistică), în care Hristos Cel Unic, om și Dumnezeu în același timp, într-un mod inefabil și tainic, a acționat în istoria omenirii într-o unică energie divino-umană. Abordarea era populară în rândul a numeroși monahi bizantini din cauza potențialității sale mistice și din cauza faptului că ea coincidea cu mare parte din „tonul" teologic al ***hristologiei*** lui ***Chiril al Alexandriei***, așa cum este ea exemplificată la ***Sinoadele de la Efes*** din 431 și 449. A fost o teorie adoptată de administrația bizantină a lui Heraclie sub Patriarhul Serghie, pentru a încerca o rezolvare a marii schisme dintre calcedonieni și ***monofiziții*** anticalcedonieni. S-a crezut că, dacă ideea unei uniri care implică „firile" drept termen cheie a fost evitată, ideea de energie (energeia) ca legătură comună putea soluționa impasul hristologic în Biserica Răsăriteană. Acestei apropieri încurajate de împărat i s-a opus Sofronie, patriarhul Ierusalimului, și ***Maxim Mărturisitorul***, care au văzut în ea o încercare mascată de a abandona semnificația ***Sinodului de la Calcedon*** (451). Sofronie a susținut că din ***fire*** (*ousia*) este derivat conceptul de viață-energie, nu din ***persoană*** (*hypostasis*) și astfel, dacă Hristos avea două firi, El trebuie, de asemenea, să aibă două energii: una umană și alta divină. Prin urmare, monoenergismul era pur și simplu monofizitism sub o altă înfățișare. După ce a adoptat teoria la începutul lui 630, împăratul a decis să interzică orice discuție asupra acestei concepții când a devenit clar că Roma nu îi era favorabilă. Apoi și-a îndreptat speranțele către soluția alternativă de a postula o singură voință în Hristos, un principiu al acțiunii morale și al intenționalității (ceea ce astăzi am numi conștiința spirituală). Din nou, această mișcare a fost susținută în speranța că acest nou termen central al voinței (*thelema*) va elimina limbajul despre una sau două firi care provocase atât de multă dezbinare. Această abordare (***monotelism***) nu a avut mai multe șanse de succes decât precedenta. Maxim Mărturisitorul a susținut chiar și mai

răspicat că a nega umanitatea lui Hristos înseamnă a goli întregul scop al mântuitoarei ***iconomii*** a ***Întrupării***, unde Hristos a adoptat o voință umană pentru a o vindeca și mântui, de vreme ce în deplină cunoștință și prin voință a căzut din har prima dată neamul omenesc. În 648, împăratul Constans al II-lea, deznădăjduit în cele din urmă de rezultatele planului anterior de apropiere, a emis un *Typos* prin care interzicea în tot imperiul orice discuție atât despre o singură voință unică, cât și despre o lucrare unică. Drept răspuns, papa Martin a convocat un sinod la Lateran (Roma), în 649, unde a anatemizat atât doctrina monotelită, cât și îndrăzneala împăratului de a încerca să controleze dezbaterile teologice asupra credinței. În schimb, împăratul a acționat violent atât împotriva papei, cât și a lui Maxim Mărturisitorul. Controversa nu a fost soluționată până în 680-681, când Sinodul VI Ecumenic (***Sinodul de la Constantinopol III*** [680-681]) a condamnat și monoenergismul și monotelismul și a afirmat că, așa cum Hristos a avut două firi, tot așa El a avut două voințe și două energii (omenească și divină), care erau în armonie și acord desăvârșit una cu cealaltă și care au oferit reciproc modelul și scopul dinamic la care să aspire toți credincioșii: alinierea desăvârșită a vieții omenești cu prezența și voința divină.

L.D. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils: Their History and Theology* (Wilmington, Del., 1987); C. Laga, ed., *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History* (Louvain, Belgia, 1985).

**Monofizitism** [/ Monofizism]

Termenul monofizitism (din grecescul „o fire") desemnează concepția susținută de cei care respingeau teologia ***Sinodului de la Calcedon*** (451), concepție ce insistă asupra a două firi desăvârșite (umană și divină), armonizate fără confuzie sau separație în ***persoana*** (divină) unică a lui Hristos. Așadar, fiindcă teologia calcedoniană era diofizită (două firi), prin implicație, cei din facțiunea rivală erau numiți „monofiziți". Mulți calcedonieni, din trecut și din prezent, au plecat în mod eronat de la ideea de bază a acestei rezumări ostile și mai degrabă simpliste a credinței oponentului lor pentru a concluziona că o astfel de fire unică a lui Hristos trebuie inevitabil să fie un hibrid sau o „fire amestecată" a divino-umanității. Consecința acestei fapte, exprimată cu forță în multe studii patristice timpurii, este că gândirea diofizită reprezintă claritate hristologică atunci când vorbește despre persoana divină unică a Logosului întrupat, care guvernează direct asupra a două firi distincte, în timp ce monofizitismul reprezintă o concepție confuză unde evlavia adâncă (afirmă statutul divin fără tăgadă al lui Hristos) subestimează

gama autentică deplină a experiențelor sale umane. Fără îndoială, o parte dintre oponenții Calcedonului au urmat o linie de gândire care a acordat o atenție insuficientă realității umane a lui Hristos. Pășind în diferite grade pe urmele lui ***Apolinarie de Laodiceea***, ei adesea credeau că a afirma limitarea omenească era un deserviciu pentru Hristos Cel divin. Gânditori precum Iulian din Halicarnas și ***Eutihie din Constantinopol*** au reprezentat acest fel de evlavie neclară. Însă au fost alții precum ***Filoxen din Mabbug***, ***Timotei Aeluros*** („Pisica") și ***Sever al Antiohiei***, a căror teologie sofisticată nu a putut fi redusă la acest nivel. Argumentul major, dacă apologiile ostile pot fi date la o parte, se învârte în jurul a două chestiuni înrudite: în primul rând, ***Chiril al Alexandriei*** (care în Răsărit a devenit o autoritate de vârf a hristologiei) a folosit anumiți termeni simultan cu două sensuri; în al doilea rând, Sinodul de la Calcedon, de dragul clarității, a dorit să fie realizat un vocabular tehnic stabilit de comun acord, și a respins o parte dintre afirmațiile anterioare ale acestuia. Urmașii săi (nu mai puțin decât întreaga Biserică egipteană) au refuzat să accepte un astfel de veto. Chiril vorbise despre unirea fără cusur dintre activitatea divină și cea umană într-un singur Hristos, sub sloganul facțiunii: „O singură *physis* (*mia physis*) a Cuvântului lui Dumnezeu întrupat". Aici, el a întrebuințat *physis* în înțelesul antic de „o singură realitate concretă", care era mai mult sau mai puțin un sinonim pentru ideea centrală a hristologiei sale (și a Calcedonului), conform căreia în Hristos nu era decât „un ipostas". Din nefericire, până în această zi, cuvântul *physis* a ajuns să fie considerat un sinonim pentru *ousia*, sau firea înțeleasă nu ca o realitate concretă (o prezență subiectivă), ci mai mult ca un set de proprietăți (firești) sau atribute (precum „firea omenească" și „firea divină"). Așadar, a-L descrie pe Hristos ca având o singură fire-*physis*, în acest sens, a fost în general considerat de nechirilieni ca susținând o nouă formă de fire hibridă (sinteză divino-umană) în Hristos. Chiril a simțit că un astfel de limbaj plastic despre unitatea *physis*-ului era necesară, fiindcă el era îngrijorat că acele facțiuni care doreau ostentativ să apere autenticitatea experienței umane în Hristos și sferele diferențiate ale faptelor umane și divine în viața Sa (Biserica siriacă), s-au abătut într-o astfel de polarizare, încât Întruparea a devenit artificială; o dezunire mai degrabă decât o unire dintre Dumnezeu și om. Adepții lui Chiril, îndepărtați după Sinodul de la Calcedon prin condamnarea lui ***Dioscor***, au fost din ce în ce mai mult etichetați drept monofiziți și acuzați că propovăduiesc doctrina despre un amestec hibrid între firi (***eutihianism***). Ei înșiși considerau fapta lor de apărare a „unirii

firilor" drept ultima redută pentru credința în ***îndumnezeirea*** neamului omenesc care a rezultat din dinamica Întrupării lui Dumnezeu. În concepția lor, calcedonienii nu erau cu nimic mai buni decât apărătorii ***nestorianismului***. În această privință, ei se aflau în eroare (așa cum oponenții lor se aflau în eroare atunci când îi considerau eutihieni), însă confuziile semantice au făcut ca disputa să dureze de-a lungul veacurilor și, după cucerirea Siriei și Egiptului de către islam în secolul al VII-lea, posibilitățile de reconciliere cu tradițiile bizantină și romană au devenit tot mai firave. Cea mai bună realizare a așa-zișilor monofiziți este chiar formula *mia physis* a teologiei de început a lui Chiril (înainte de împăcarea sa cu Ioan al Antiohiei după ***Sinodul de la Efes I*** [431]). Anticalcedonienii au respins consecvent orice limbaj despre două firi ca fiind atât o trădare a lui Chiril (și implicit al Sinodului de la Efes din 431), cât și a credinței potrivit căreia Întruparea a fost o dinamică a unității; ca atare, au fost persecutați tot mai mult de administrația imperială. Este una dintre marile tragedii ale perioadei patristice faptul că au eșuat atât de multe încercări de reconciliere a dizidenților, în condițiile în care ambele părți au căzut de acord în privința chestiunilor centrale (integritatea umanității și dumnezeirii în Hristos, Care nu este decât o singură persoană divină). Factorii politici și etnici au jucat un rol considerabil în această privință.

---

W.H.C. Frend, *The Rise of Monophysite Movement* (Cambridge, 1972); A. Grillmeier și T. Hainthaler, *The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, vol. 2, partea a 4-a din *Christ in Christian Tradition* (Londra, 1996); A.A. Luce, *Monophysitism Past and Present: A Study in Christology* (Londra, 1920); J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (New York, 1975).

**Monotelism** *vezi* **Sinodul de la Constantinopol III**, **Monoenergism**, **Maxim Mărturisitorul**

### Montanism

Montanism este numele pe care adversarii l-au dat mișcării „Noua profeție". Montanus a fost un profet controversat din perioada creștinismului primar, care a inițiat o mișcare de renaștere harismatică în Frigia (Asia Mică), între 150 și 160. Apare pe scena istoriei ca predicator creștin (unele relatări vorbesc despre faptul că se convertise recent de la păgânism); a călătorit în zona centrală a Asiei Mici, însoțit de două profetese, Maximilla și Prisca (Priscila). Ele sunt importante pentru noi (deși se cunosc puține lucruri în privința lor), fiind două dintre cele mai importante conducătoare profetice din perioada creștinismului primar. Montanus pretindea că el era portavocea ***Duhului Sfânt*** și că Paracletul, care fusese făgăduit în In. 16, 7, era acum întrupat în persoana

sa. Contextul său este probabil un protest împotriva așteptării apocaliptice aflate în declin în rândul comunităților primare și o ajustare corespunzătoare a vieții bisericești la un mediu urban. Unii au crezut că elementul extatic al religiei sale era mai mult o reportare din aderența sa precreștină la cultele oraculare și că acesta este contextul în care trebuie să vedem încrederea sa în oracolele oferite de profetese. Alții sunt de părere că autoritatea feminină (a rămas în comunitățile montaniste, însă nu și în comunitățile catholice) este un aspect care dezvăluie un model mai larg al slujirilor din creștinismul primar decât ceea ce a supraviețuit după controversa montanistă. Montanus reprezintă una dintre ultimele încercări din perioada patristică de a revitaliza o concepție despre lume în întregime apocaliptică, pretinzând că sfârșitul veacurilor [pe care considera că le trăia] inaugura necesitatea unei vieți bisericești reînnoite sub conducerea cercului său profetic extatic (se credea că extazul caracteriza inspirația venită de la Duhul Sfânt și era încurajată vorbirea în limbi [glosolalia]). Informațiile noastre despre mișcare derivă în principal din izvoare indirecte și contradictorii (Eusebiu, *Istoria bisericească* 5, 14-19; Epifanie, *Respingerea tuturor ereziilor* 48 ș.u.), ambele provenind de la scriitori din secolul al IV-lea care și-au preluat, la rândul lor, informațiile din scrierile antimontaniste mai timpurii. Așadar, mai multe dintre formulările montaniste inițiale au fost păstrate (editate de Heine). ***Irineu*** (la rândul lui, nativ din Asia Mică) considera că ei sunt o grupare demnă de admirație și a apărat cauza lor la Roma. Propria sa formă de milenarism (*Adversus haereses* 5) ar putea reflecta tendința frigiană către profeția apocaliptică (*vezi* ***hiliasm***). Cei trei profeți ai grupării pretindeau că fuseseră investiți cu nu mai puțin decât autoritatea directă a lui Dumnezeu. Considerau că autoritățile bisericești (episcopii Bisericii primare au reprezentat prima opoziție organizată împotriva montanismului), dacă li se opuneau sau dacă nu acceptau cuvintele lor profetice ca fiind echivalente cu corpul Scripturilor, atunci nu aveau nici o autoritate de a învăța sau de a conduce. (Gravitatea acestei pretenții a fost cea care, de fapt, a ridicat întrebări în privința lor). Episcopii puteau păstori Bisericile, însă nu puteau să o facă în opoziție cu autoritatea profeților. Ei învățau că sfârșitul vremurilor era iminent și, în pregătire pentru această nenorocire, creștinii trebuiau să adopte un riguros stil viață de ascetic. Căsătoria era interzisă (ulterior, această normă a fost îmblânzită, fiind interzisă doar recăsătorirea); era încurajat postul aspru și regulat; de asemenea, era încurajată practica acordării de milostenii substanțiale. Era încurajată mucenicia. Fuga de persecuție era interzisă ca apostazie (un alt motiv pentru care

episcopii urbani îi antipatizau, văzând în ei un pericol pentru comunitatea mare de creștini). Considerau că, la sfârșitul veacurilor, Noul Ierusalim făgăduit în Scriptură (Apoc. 21, 1-10) avea să coboare în chip material din ceruri la Pepuza (Timione), o mică așezare din Frigia. Aici, adevărații credincioși trebuiau să se adune la un loc înainte de venirea Domnului. În mare parte însă, montanismul a fost o mișcare care nu a manifestat interes față de dogmă în sine. Recunoștea învierea trupurilor (un motiv de controversă în rândul grupurilor creștine secesioniste) și interpreta multe chestiuni scripturistice într-un mod simplu (în această privință, nu se deosebeau prea mult de comunitățile creștine primare contemporane). Avântul său fundamental pare să fi fost renovaționist, urmând inspirația filonului apocaliptic străvechi al creștinismului primar din Asia Mică. Atacul la adresa conducerii bisericești locale a cauzat unele dificultăți în anumite situații, însă este clar faptul că mișcarea exercitat o oarecare atracție în rândul maselor. Mai mulți episcopi din primele comunități chiar au preluat mesajul mișcării și l-au propovăduit. Lipsa elementelor dogmatice criticabile a cauzat autorităților Bisericii dificultăți considerabile în luarea unei decizii în privința vinovăției lor. Mișcarea s-a răspândit în Apus unde, pentru o perioadă, între 177 și 178, Biserica romană a luat în considerare posibilitatea recunoașterii ei ca aspect oficial al vieții bisericești. De la Roma s-a mutat în ***Africa de Nord***, unde a cunoscut o nouă perioadă de înflorire (numită faza a doua a montanismului). Teologul creștin rigorist ***Tertulian*** a devenit, în ultima perioadă a vieții, din critic, un susținător entuziast al mișcării. Unii cred că Teodot Tăbăcarul, teologul monarhian de frunte, ar fi fost de asemenea intim legat de mișcarea montanistă, deși Tertulian (*Împotriva lui Praxeas* 1) ne spune că monarhianul Praxeas a avut un rol decisiv în interzicerea mișcării în Roma. În ultima formă a montanismului, așa cum s-a înrădăcinat în Africa de Nord la sfârșitul secolului al II-lea și începutul secolului al III-lea, multe dintre elementele inițial puternic încărcate de fiorul apocaliptic au fost netezite. S-a pus mai puțin accent pe funcția profeției extatice, iar urgența Parusiei iminente a părut să fie retrasă din discurs. Se crede că mișcarea montanistă a fost implicată în redactarea *Pătimirii Martirelor Perpetua și Felicitas*, acea relatare martirică clasică în care visul-vedenie și apocalipticul profetic joacă roluri dominante. Militarea puternică pentru mucenicie, ca fiind destinul suprem al unui creștin, a rămas o trăsătură a montanismului până la sfârșit și se regăsește în creștinismul nord-african. Cel mai important text proto-montanist este, probabil, însăși cartea Apocalipsei, care a apărut în Asia Mică și se pare că reprezintă

tendințele generale ale Bisericii din acea regiune care a căpătat o formă radicalizată odată cu apariția montanismului. În jurul secolului al IV-lea mișcarea a început să pălească, excepție făcând mica așezare Pepuza, care, de atunci, a devenit sediul central al sectei. A fost o mișcare ce a determinat creștinismul să reflecteze serios asupra naturii inspirației profetice. Ca reacție la accentul pus de montanism asupra extazului, scriitorii patristici au luat în considerare lucrările Duhului Sfânt în suflet ca fiind mai degrabă o îmbunătățire a conștiinței raționale, decât o suprimare a ei. Aceasta va avea un efect hotărâtor de lungă durată asupra creștinismului. De asemenea, episcopii Bisericii primare din Frigia au reacționat la amenințarea percepută a mișcării ca forță destabilizatoare din punct de vedere social, prin aranjarea întrunirii de „adunări" (sinoade) pentru a discuta criza și găsirea unei soluții sinodale (Eusebiu, *Istoria bisericească* 5, 16, 10). Aceasta este probabil prima dată când sinoadele episcopale (care mai târziu vor deveni un mod standard de organizare a Bisericilor) sunt atestate în istoria creștinismului. Rezolvarea crizei marchează, de asemenea, rapida cădere în obscuritate a vechiului oficiu creștin de profet, în favoarea unui rol tot mai crescut pentru episcopi și preoți.

D.E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids, 1983); T.D. Barnes, „The Chronology of Montanism", *JTS* 21 (1970), pp. 403-408; J.A. Fischer, „Die antimontanistichen synoden des 2-3 jahrhunderts", *AHC* 6 (1974), pp. 241-273; R.E. Heine, ed., *The Montanist Oracles and Testimonia* (Macon, Ga., 1989); F.C. Klawiter, *The New Prophecy in Early Christianity: The Origin, Nature, and Development of Montanism, AD 165-200* (teză de doctorat, Universitatea din Chicago, 1975); *idem*, „The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity: A Case Study of Montanism", *Church History* 49 (1980), pp. 251-261; J. Massingberd-Ford, „Was Montanism a Jewish Christian heresy?", *JEH* 17 (1966), pp. 145-158; C. Trevett, *Montanism: Gender, Authority, and the New Prophecy* (Cambridge, 1996).

**Montanus** *vezi* **Montanism**

**Moshus** *vezi* **Ioan Moshus**

# N

**Neoarianism** (*vezi* ***Ațiu, Arianism, Eunomie***).

Neoarianismul a fost una dintre formele târzii ale mișcării ariene, atacând și fiind atacat de ***Părinții Capadocieni*** niceeni în ultima parte a secolului al IV-lea. A primit, în principal de la oponenții săi, numele de anomoianism (sau anomeianism: neasemănătorii), ca urmare a răspunsului controversat dat de această școală la întrebarea ariană cheie: Fiul lui Dumnezeu era unul și același (*homouos*) cu Tatăl sau pur și simplu asemenea (*homoios*) cu Tatăl? Ei au răspuns că Fiul era cu totul „neasemenea" cu Tatăl. Faptul că au dezintegrat radical termenii complexului silogism arian le-a adus mulți dușmani, atât din tabăra ariană, cât și din cea niceeană. Ei preferau să se numească heterousieni, denumirea reflectând afirmația lor centrală că Fiul era de o esență sau fire (*ousia*) diferită de a Tatălui. ***Ațiu*** și ***Eunomie*** au fost teologii neoarieni de frunte. Amândoi erau foarte bine instruiți în metoda silogismului și au aplicat cu rigurozitate legile logicii discursului teologic, opunându-se concepției că teologia era ceva ce ținea de „taine" și adesea au adus în prim plan concepții surprinzător de provocatoare, precum cea care susținea că Dumnezeu este cu totul cognoscibil (în silogismele scripturistice, aflăm o revelație perfectă a actualităților teologice: astfel că, de exemplu, „fiii" nu sunt, în mod clar, același lucru cu „tații"). Teologia Capadocienilor niceeni a fost mult cizelată de conflictul lor cu neoarienii. ***Grigorie din Nazianz*** și-a conceput cele *Cinci discursuri teologice* (*Cuvântări* 27-31) ca un răspuns direct împotriva lui Eunomie; de asemenea, au supraviețuit tratatele *Împotriva lui Eunomie* ale lui ***Vasile al Cezareei*** și ale fratelui său, ***Grigorie al Nyssei***. Grigorie din Nazianz a atacat silogismul lor central, susținând că Fiul și Tatăl nu sunt termeni care desemnează firi, ci relații, și că ***Întruparea*** este mai mult o ***taină***, decât o ***revelație*** și nu poate fi pur și simplu dedusă prin logică, ci este mai mult precum poezia, necesitând iluminare spirituală și sensibilitate ascuțită pentru a o înțelege (calități pe care el le nega neoarienilor). Pe parcursul argumentației, Grigorie a dezvoltat extraordinar de mult dogma creștină a Treimii. Neoarienii au fost o țintă principală a politicii antieretice a lui ***Teodosie***, după ***Sinodul de la Constantinopol I*** (381), și s-au stins ca grupare după exilul lui Eunomie în Capadocia, la scurtă vreme după desfășurarea sinodului.

---

M.V. Anastos, „Basil's Kata Eunomiou" în P.J. Fedwick, ed., *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic* (Toronto, 1981), pp. 67-136; G. Bardy, „L'héritage litéraire d'Aétius", *RHE* 24 (1928), pp. 809-827; E. Cavalcanti, *Studi Eunomiani* (OCA 202; Roma, 1976); R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh, 1988),

pp. 598-636; T.A. Kopecek, *A History of Neo-Arianism* (vol. 1-2; Cambridge, Mass., 1979); R.P. Vaggione, *Eunomius: The Extant Works* (Oxford, 1987); L.R. Wickham, „The Date of Eunomius' Apology: A Reconsideration", *JTS* 20 (1969), pp. 231-240; *idem*, „The Syntagmation of Aețiu the Anomoean", *JTS* 19 (1968), pp. 532-569; *idem*, „Aetius and the Doctrine of Divine Ingeneracy", *SP* 11 (1972), pp. 259-263.

**Neoniceeni**

Termenul de „neoniceean" a fost propus de cercetătorii moderni pentru a denumi acea facțiune a episcopilor răsăriteni de la sfârșitul secolului al IV-lea, care au continuat politica lui Atanasie de apărare a dogmei despre ***homoousion***-ul Cuvântului lui Dumnezeu în ultimii ani de viață ai episcopului alexandrin (mai ales după Sinodul de la Alexandria, pe care l-a convocat în 362) și în anii ce au urmat imediat după moartea sa. Facțiunea neoniceeană este reprezentată în principal de ***Părinții Capadocieni***: ***Grigorie din Nazianz***, ***Vasile al Cezareei***, ***Grigorie al Nyssei*** și ***Amfilohie de Iconium***. Termenul de neoniceean este o paralelă pentru denumirea unor părți din mișcare ariană târzie drept „neoarianism", o altă desemnare recentă a radicalei școli anomiene (***Aețiu*** și ***Eunomie***), care au fost profund antipatizați de Capadocieni, care au scris mai multe tratate împotriva lor. Teologia neoniceeană reflectă o concentrare asupra conceptului de „aceeași substanță", ca însemnând „coegalitatea" de ființă și, de asemenea, reflectă un interes crescând față de conceptul de Treime de persoane divine co-egale. Pentru Grigorie din Nazianz, cel puțin, aceasta implica faptul că ***Sfântul Duh*** era deoființă cu Tatăl și cu Fiul (*cf.* Grigorie din Nazianz, *Cuvântarea* 31).

---

R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh, 1988); J.A. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography* (New York, 2001).

**Neoplatonism** *vezi* **Platonism, Proclus**

**Nestorianism** (*vezi* ***Sinodul de la Efes I*** (431), ***Chiril al Alexandriei***, ***Nestorie***).

Nestorianismul este doctrina, atribuită lui ***Nestorie al Constantinopolului***, conform căreia în Hristos existau două persoane separate, una umană și o alta divină. De fapt, Nestorie însuși nu a învățat aceasta, însă în dezbaterea retorică antică, pozițiile care puteau fi în chip logic extrapolate din afirmațiile inițiale ale oponentului erau adesea atribuite acelui vorbitor, indiferent dacă acela le susținuse sau nu. Nestorie a crezut că reprezintă hristologia tradițională a ***Siriei***, așa cum era ea exemplificată de hristologiile lui ***Diodor al Tarsului*** și ***Teodor al Mopsuestiei***, în care ambii gânditori accentuaseră nevoia de a păstra integritatea distinctă a celor două firi (omenească și divină)

în Hristos. Limbajul siriac folosise în mod tradițional imagini precum înalta preoție a lui Iisus pentru a arăta învierea Sa de către Dumnezeu și urcarea Sa la El (un contrast marcant cu hristologia alexandrină tradițională, care de mult timp prefera să vorbească despre coborârea Logosului ceresc pe pământ și despre adoptarea umanității, însă nu despre o persoană umană). De asemenea, gândirii siriace i-a plăcut (mai ales în teologia lui Diodor) să vorbească despre „Doi Fii", însemnând dumnezeiescul Fiu al lui Dumnezeu și omenescul Fiu al Omului. Aceasta nu era inițial decât un mod poetic de a vorbi despre ceea ce hristologia de mai târziu va numi „cele două firi"; însă, la începutul secolului al V-lea, multor gânditori alexandrini (în special lui ***Chiril***) li s-a părut că acesta era un mod strident de a învăța că un om, Iisus din Nazaret (Fiul Omului) era asociat în lucrarea de mântuire alături de adevăratul Fiu al lui Dumnezeu (Logosul). Chiril a insistat pe acest aspect fără încetare. Dacă sunt doi Fii, cugeta el, trebuie de asemenea să fie doi centri personali în Hristos: și cine, prin urmare, era acest fiu omenesc? Chiril a criticat aspru teologia celor două persoane în Hristos ca fiind o trădare a credinței fundamentale în unirea Dumnezeirii și umanității în Hristos Cel Unul. Caracterul dramatic și claritatea hristologiei Sale despre persoana cea unică se afla într-un contrast foarte mare cu teologia mai liberă și intelectualistă a lui Nestorie. De asemenea, mulți episcopi l-au părăsit pe Nestorie după ce acesta, la ***Sinodul de la Efes I*** din 431, și-a pierdut cumpătul atunci când a venit vorba de afirmații tradiționale precum „Dumnezeul Meu înfășurat în scutece", spunând unor ierarhi care erau de față că „eu nu pot să numesc un prunc de două sau trei luni Dumnezeul meu" (se știa despre el deja că, în concepția sa, denumirea de ***Theotokos*** dată Maicii Domnului era nebunească). Aceasta a părut să confirme că cele mai rele suspiciuni ale lui Chiril despre el erau adevărate și, la scurtă vreme, a fost condamnat ca eretic care învăța că două persoane coexistă în Hristos. În exilul său de mai târziu, a încercat să se justifice, scriind *Tratatul către Heraclide* (în mod eronat cunoscut până acum câteva decenii drept *Bazarul*), însă a circulat foarte puțin. A fost redescoperit la începutul secolului XX, și astfel, intențiile sale au fost mai bine înțelese. Condamnarea lui Nestorie în 431 a fost începutul unui atac pe scară largă împotriva hristologiei Bisericii din Siria de-a lungul următoarelor două secole, în cadrul procesului sinodal ecumenic. Marele controverse care au urmat apoi în hristologie au dus la rupturi majore în viața Bisericilor răsăritene, care nu au fost încă soluționate din punct de vedere dogmatic.

---

G. Driver și L. Hodgson, trad., *The Bazaar of Heraclides* (Oxford, 1925); F. Loofs, *Nestoriana* (Halle, Hermany,

1905); J.A. McGuckin, *Cyril of Alexandria and the Christological Controversy* (Leiden, Olanda, 1994), cap. 2; *idem*, „Nestorius and the Political Factions of 5th Century Byzantium: Factors in His Personal Downfall” în J.F. Coakley și K. Parry, ed., „The Church of the East: Life and Thought” (issue title), *BJRUL* 78, 3 (1996), pp. 7-21.

**Nestorie al Constantinopolului**
(cca 381-452)

Nestorie al Constantinopolului a fost un monah din ***Antiohia*** și ucenic al lui ***Teodor al Mopsuestiei***, renumit pentru activitatea sa de predicator, care a devenit arhiepiscop al ***Constantinopolului*** în 428 și a încercat imediat să impună populației un vocabular teologic siriac. A cauzat o controversă atât de mare, încât în primii trei ani a implicat fiecare scaun creștin important în una dintre cele mai mari controverse hristologice întâlnite vreodată. L-a ridicat împotriva sa în principal pe redutabilul ***Chiril al Alexandriei***, care avea să provoace căderea sa la ***Sinodul de la Efes I*** (431). Chiril și-a asigurat sprijinul scaunului roman în vederea condamnării învățăturii lui Nestorie și a convocat un sinod egiptean, în 430, pentru a-l amenința cu depunerea dacă nu-și va retrage afirmațiile. Împăratul Teodosie al II-lea a hotărât ca chestiunea hristologică să fie dezbătută într-un mare sinod, planificat la început pentru Constantinopol. La începutul lui 431, locul întâlnirii a fost schimbat la Efes, unde Chiril a luat în mâinile sale conducerea discuțiilor și, în ciuda unui mare sprijin pentru Nestorie din partea episcopilor sirieni (ajunși acolo după o mare întârziere), Nestorie și învățăturile sale au fost anatemizate, iar hristologia lui Chiril a fost afirmată ca normă a ortodoxiei. Împăratul și-a rezervat conducerea judecății și a dispus arestarea atât a lui Chiril, cât și a lui Nestorie însă, după ce revolte de stradă au demonstrat lipsa de popularitate a ultimului, sentința împotriva lui a fost confirmată. Trimis înapoi în exil în Siria, a fost mutat în Petra din Arabia, iar scrierile sale au fost arse în 435, fiindcă a continuat să protesteze față de injustiția procesului său de la Efes. Curând după aceea, a fost trimis într-un exil permanent în Marea Oază din Egiptul de Sus, colonia cea mai îndepărtată și cu cel mai înalt grad de risc infracțional din lumea bizantină. A murit în 452, crezând că ***Sinodul de la Calcedon*** l-a reabilitat. Nestorie a accentuat în învățăturile sale că Iisus a avut doi centri de operare în viața Sa: a fost om și a fost divin. El considera că aceste două cercuri de operare nu trebuie să fie amestecate, căci, altfel, concepția despre Hristos ar fi înnegrită și confuză fiind conceput drept cineva care nu a fost propriu-zis nici Dumnezeu, nici om. Pentru Nestorie, limbajul precis era foarte important în acest proces de păstrare a unei credințe curate. Dumnezeirea, prezentă în Hristos, a lucrat semne de mare putere, precum învierea

morților, în timp ce umanitatea din Hristos a arătat semnele obișnuite de slăbiciune și nevoie (foame, sete și așa mai departe). Cuvântul lui Dumnezeu a fost subiectul gramatical propriu-zis al actelor divine; omul Iisus a fost subiectul actelor omenești și, dacă se dorea să fie denumit modul misterios în care Scripturile vorbesc despre „unirea" celor doi factori, ar trebui folosit subiectul gramatical „Hristos". A fost deosebit de vehement în negarea legitimității expresiilor populare care evocau unirea firilor, precum Maria, Maica lui Dumnezeu (***Theotokos***) sau a imnurilor creștine care vorbesc de „Cuvântul lui Dumnezeu înfășurat în scutece" și așa mai departe. De vreme ce aceste afirmații se regăseau în fondul comun al evlaviei populare din Constantinopol și de pretutindeni, atitudinea lui Nestorie a stârnit tulburare. Mulți dintre cei care l-au auzit au considerat că învățătura lui sugera existența a două persoane în Hristos, un om și un dumnezeu, și, prin urmare, l-au denunțat, acuzându-l că ar fi reînsuflețit vechea erezie a lui ***Pavel din Samosata*** (care susținuse că Iisus a fost un om „posedat" de divinitate). Sub nici o formă nu aceasta voise Nestorie să spună, însă astfel a fost perceput de mulți oameni și a devenit, pentru totdeauna, semnificația populară a ereziei nestorianismului: învățătura că un om, Iisus, a locuit simultan împreună cu Cuvântul divin în persoana lui Hristos. Vocabularul său se împotrivea celui folosit de Chiril în discuția despre o unire (fizică) concretă între firi (încât ele deveneau precum una în persoana divină unică a lui Iisus) și a vorbit în schimb despre o asociere (*synapheia*) de firi constituită de harul divin (*kat' eudokian*). Nestorie a fost catalistul important al unei ample dispute creștine asupra unității persoanei lui Iisus, care a debutat aproximativ la mijlocul secolului al V-lea și a durat până la mijlocul secolului următor (*vezi* ***Sinodul de la Efes***, ***Sinodul de la Calcedon***, ***Sinodul de la Constantinopol II***). Deși majoritatea scrierilor sale au fost distruse, au supraviețuit fragmente în *Actele* Sinodului de la Efes din 431 [și în scrierile lui Chiril, care îl combate – n.red.] și unele predici despre arhieria lui Iisus, sub numele lui ***Ioan Hrisostom***. *Cartea lui Heraclide*, în care a încercat să clarifice concepția sa hristologică pe când se afla în exil, a fost redescoperită la sfârșitul secolului al XIX-lea.

---

F. Loofs, *Nestoriana* (Halle, Hermany, 1905); G. Driver și L. Hodgson, trad., *The Bazaar of Heraclides* (Oxford, 1925); J.A. McGuckin, *Cyril of Alexandria and the Christological Controversy* (Leiden, Olanda, 1994), cap. 2; *idem*, „Nestorius and the Political Factions of 5th Century Byzantium: Factors in His Personal Downfall" în J.F. Coakley și K. Parry, ed., „The Church of the East: Life and Thought" (issue title), *BJRUL* 78, 3 (1996), pp. 7-21.

**Niceean** *vezi* **Hristologie**, **Sinodul de la Niceea**, **Neoniceeni**

### Nitria

Regiune deșertică din apropierea Alexandriei, situată la vest de gura Nilului, Nitria se afla lângă străvechea Sketis (fl. Wadi al Natrun) și era un centru al vieții intelectuale pentru monahismul din deșertul egiptean (*vezi* ***ascetism***). Așezarea a fost fondată de Ammonius, unul dintre așa-numiții ***Frați Lungi***, care au fost mai târziu hăituiți de Teofil al Alexandriei din cauza origenismului lor. Ammonius a fost, de asemenea, conducător al așezămintelor de lângă Kellis (la nord de Sketis). ***Evagrie Ponticul*** a intrat în viața monahală sub călăuzirea lui Ammonius; a locuit inițial la Nitria, între 383 și 385, și apoi s-a stabilit permanent la Kellis. Așezămintele au fost adesea asociate cu spiritualitatea mistică a școlii origenist-evagriene.

---

D.J. Chitty, *The Desert a City* (Londra, 1977); H.G. Evelyn-White, *History of the Monasteries of Nitria and Scetis* (3 vol.; New York, 1932).

### Noetus din Smirna
*vezi* **Monarhianism**

### Novațian *vezi* Novațianism

### Novaţianism

Novaţianismul a fost o mişcare dizidentă şi rigoristă în ***Biserică***, al cărei iniţiator a fost Novaţian, un preot roman (Ciprian, *Scrisori* 30, 32, 55; Eusebiu, *Istoria bisericească* 4, 43, 13) care a trăit în timpul ***persecuţiei*** lui Decius (249-250). Avea faima unui teolog redutabil (scrisese deja o lucrare importantă *Despre Treime*) şi în timpul persecuţiilor, când Papa Fabian a pătimit mucenicia, şi-a asumat rolul de conducător al preoţilor, cerând ca rânduielile canonice ale Bisericii să nu fie neglijate sau aplicate cu indulgenţă. După persecuţie, când a venit vorba despre alegerea unui nou papă, a fost trecut cu vederea şi şi-a exprimat cu vehemenţă împotrivirea faţă de noul papă, Corneliu (251-253). Acesta din urmă se confrunta deja cu o puternică opoziţie din partea facţiunii rigoriste din Biserica romană, care dorea să interzică reprimirea în comuniunea Bisericii a celor care, constrânşi fiind, se lepădaseră de Hristos în timpul persecuţiei. Corneliu dorea să instituie un fel de proces de reprimire cu caracter penitenţial (*vezi* ***pocăinţă***). A fost sprijinit în această direcţie de ***clerul*** înalt din ***Roma*** şi Cartagina (unde ***Ciprian*** se confrunta, de asemenea, cu probleme similare, scrisorile sale fiind cele care ne oferă informaţii despre criză), dar Novaţian s-a raliat, din nefericire, facţiunii rigoriste şi a devenit marioneta lor. A fost sfinţit ***episcop*** (primul antipapă cunoscut) de trei episcopi italieni şi i-a convins pe aceştia, de asemenea, să ridice în treapta de episcop alţi simpatizanţi, în încercarea de a rândui o ierarhie rivală. Când a înţeles că Ciprian împărtăşea o parte din ideile rigoriştilor, a renunţat la atitudinea

dușmănoasă față de acesta. Pentru Novațian, Biserica era adunarea celor aleși, iar cei care se lepădaseră de făgăduințele de la Botez – nefiind astfel cu nimic mai buni decât păgânii – nu mai puteau fi primiți în sânul ei. În afară de această ecleziologie rigoristă, novațienii aveau o atitudine tradiționalistă față de toate formele teologice și practicile liturgice. Au fost foarte admirați pentru rigurozitatea lor chiar și de oponenți, iar în perioada patristică au fost întotdeauna considerați ca fiind mai degrabă o „schismă" majoră, decât o erezie. La ***Sinodul de la Niceea***, din 325, ***Constantin*** l-a mustrat personal pe unul dintre cei mai importanți episcopi novațieni (Acesius) fiindcă dorea „să urce singur la rai". Canonul 8 al acestui sinod stabilește condițiile necesare pentru acei novațieni care doreau să se întoarcă la Ortodoxie. Au supraviețuit în secolul al V-lea ca o mică sectă. Atitudinea lor a fost adeseori asumată de alții în secolele care au urmat (de obicei, în timpuri de prigoană, când facțiunea persecutată nu era dispusă să arate indulgență față de cei care se căiau și doreau să fie reprimiți în comuniune). Conștient de problema novațiană, Ciprian – la rândul său în conflict cu rigoriștii din propria Biserică, a Cartaginei – a reflectat asupra ecleziologiei (*Despre unitatea Bisericii universale*) și a rațiunilor pentru (re)botezarea apostaților. Mai târziu, ***Augustin*** a dezvoltat o concepție mai largă despre Biserică, aceasta fiind „o plasă pentru pești diferiți" sau un câmp „plin de neghină și grâu", opunându-se în anumite privințe lui Ciprian. Linia de fractură a acestor ecleziologii patristice (o atitudine exclusivistă sau una inclusivistă) încă afectează rânduiala primirii în comuniunea Bisericii adoptată de romano-catolici și de ortodocși; dar, din punct de vedere istoric, novațianismul și ***donatismul*** (de mai târziu) au fost izvorul unei considerabile reflecții patristice despre Biserica văzută ca o comunitate a ***mântuirii***.

---

A. d'Alès, *Novatien: Étude sur la théologie romaine au milieu du troisième siècle* (Paris, 1924); H. Guzlow, *Cyprian und Novatian* (Tübingen, 1975).

## Nubia

Vechea Biserică a Nubiei, odinioară (cu excepția ***Etiopiei***) singurul exemplu subsaharian de creștinism indigen în lumea veche, este acum deplin uitată. Este un exemplu tragic de biserică care a înflorit în perioada patristică, cu o conexiune vie atât cu Bizanțul, cât și cu Etiopia pe *ruta comercială* a Nilului prin poarta reprezentată de cetatea ***Alexandriei***. Odată cu căderea Alexandriei în mâinile musulmanilor, Nubia creștină a fost efectiv lipsită de posibilitatea de a comunica facil cu lumea creștină și istoria sa ulterioară a fost (precum cea a Etiopiei) una de luptă constantă pentru supraviețuire. Nubienii

și etiopienii, deopotrivă, au un număr extraordinar de mare de soldați ***mucenici*** în calendarele lor, o mărturie despre experiența amară a istoriei lor bisericești. Biserica Nubiei a existat timp de 900 de ani. Cuprindea cele trei regate africane creștine ale Nobatiei, Makurrah (sau Makuria) și Alwah (sau Alodia) și ocupa terenul fertil din jurul Nilului, de la prima cascadă (Aswan) la granițele Etiopiei. În prezent, teritoriul se află în mare parte în nordul Sudanului. Biserica a luat naștere printr-o misiune către Nobatia din Alexandria, sponsorizată de împărăteasa Teodora, în secolul al VI-lea. În jurul anului 580 deja, locuitorii celor trei regate deveniseră, în cea mai mare parte creștini, precum erau și regii lor. Cele trei regate au fost aliate cu curtea bizantină după încreștinarea lor, însă au aparținut tradiției ***hristologice*** anticalcedoniene (așa-numiții ***monofiziți***), pe care se pare că Teodora o sprijinea. Întâmplările misiunii la curtea nobațiană, din 542, sunt descrise de Ioan al Efesului. La începutul secolului al VIII-lea, cele trei regate erau unite sub conducerea Regelui Mercurius din Nobatia. Textul arab-creștin *Istoria patriarhilor* descrie pe scurt evenimentele și vorbește de asemenea despre relațiile diplomatice cu califatul islamic din Bagdad și emiratul din Cairo. În această perioadă, Nubia a slujit drept important patron politic și apărător al creștinilor copți din Egipt. În timpul secolelor al IX-lea și al X-lea, Biserica Nubiei s-a bucurat de o reală pace și prosperitate, însă puterea uzurpatoare a islamului și propria poziție strategică vulnerabilă au dus la invadarea sa în secolul al XV-lea și prăbușirea sa rapidă. La fel de repede cum a apărut, la fel a decăzut atunci când regii săi au primit religia islamului la Dongola. În 1960, când barajul Aswan era pe punctul de a inunda nordul Nubiei, excavațiile rapide au demonstrat amploarea și calitatea civilizației creștine care înflorise odată aici. Bisericile sale principale erau la Dongola, Qasr Ibrim și Fars (unde au fost descoperite minunate fresce afro-bizantine datând din secolul al X-lea). Deși cei mai înalți conducători bisericești ai săi au fost numiți în Alexandria, frescele arată clar că ei erau arhiepiscopi africani sub-saharieni și nu, așa cum s-a presupus adesea, cler coptic importat din Egipt.

---

W.Y. Adams, *Nubia: Corridor to Africa* (Princeton, N.J., 1977); A. Grillmeier, *The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, vol. 2, partea a 4-a, *Christ in Christian Tradition* (Londra, 1996), pp. 263-294; P.L: Shinnie, „Christian Nubia" în J.D. Fage, ed., *The Cambridge History of Africa* (Vol. 2; Cambridge, 1978), pp. 556-588; J. Vantini, *The Excavations at Faras: A Contribution to the History of Christian Nubia* (Bologna, Italia, 1970).

# O

**Olimpiada** (cca 365-410)

Olimpiada a fost o femeie bizantină aristocrată din Constantinopol. Era o verișoară îndepărtată a lui ***Grigorie din Nazianz***, iar familia sa a avut un rol important în sprijinirea chemării lui în oraș ca episcop misionar, în 379. Olimpiada a fost căsătorită cu Nebridius, prefectul ***Constantinopolului*** în 386, iar după moartea lui neașteptată, ea a refuzat să se recăsătorească (în ciuda presiunii împăratului ***Teodosie I*** de a proceda astfel). Dedicându-se vieții ascetice, ea și-a folosit imensa avere în sprijinul unei comunități de femei din apropierea Catedralei Sfânta Sofia, care a devenit un centru de slujire caritabilă. Și-a sprijinit prietenul, aristocratul Nectarie, care a fost ales pentru a-l înlocui pe Grigorie din Nazianz ca episcop al capitalei, și a fost hirotonită (la vârsta de treizeci de ani) ca diaconiță de către acesta. A fost, de asemenea, o prietenă apropiată și o sprijinitoare a lui ***Ioan Hrisostom***, mai multe femei din comunitatea sa fiind hirotonite ***diaconițe*** de el. Mai multe dintre epistolele Sfântului Ioan către ea din timpul exilului său au supraviețuit în corespondența acestuia. Olimpiada a fost prinsă la mijloc în campania îndreptată împotriva lui Hrisostom și, în 404, a fost ea însăși condamnată și exilată în Nicomidia unde, ulterior, a murit. Lucrarea sa a devenit model pentru mai multe comunități din capitală conduse de femei aristocrate și ascete care au exercitat un patronaj considerabil prin lucrările lor caritabile (având astfel o înrâurire extinsă asupra treburilor Bisericii). Viața sa a fost scrisă în mijlocul secolului al V-lea și atribuită sub caracter pseudonim lui Ioan Hrisostom.

---

E.A. Clark, *Jerome, Chrysostom, and Friends: Essays and Translations* (New York, 1979).

**Origen din Alexandria** (cca 186-255)

Cel mai influent teolog grec, Origen a fost (fie că opiniile lui au fost urmate, fie că au fost respinse explicit) arhitectul celei mai mari părți a structurii dogmei creștine și a teologiei biblice proprii creștinismului Antichității târzii. Influența sa a fost la fel de mare precum cea a lui ***Augustin*** în Apus, chiar dacă în lumea vorbitoare de limbă greacă ceilalți mari gânditori care au moderat și redirecționat făgașul gândirii sale (precum ***Grigorie din Nazianz*** sau ***Maxim Mărturisitorul***) au luat măsuri pentru ca moștenirea lui spirituală să fie primită și dezvoltată creator. Pe când avea șaptesprezece ani, în 202, la ***Alexandria*** a izbucnit Marea ***Persecuție***, iar tatăl său, Leonidas, a fost arestat și executat. Mama lui Origen și-a oprit fiul din încercarea de a se alătura mărturisirii tatălui. Ulterior, Origen a fost angajat de Biserica locală, fiind numit, probabil, catehet. Tatăl său fusese grămătic, iar

Origen și-a întreținut și el familia dând lecții unor elevi în privat. A urmat cursuri aprofundate în filosofie cu unii dintre intelectualii de prim rang din vremea lui și a început să-și dezvolte propria școală și să ducă o viață ***ascetică***. Exemplul său va avea ulterior un impact adânc asupra dezvoltării timpurii a mișcării monastice, ea ocupând dintotdeauna un loc special în viziunea lui Origen asupra înțelepciunii teologice, pe care o înțelegea în esență ca un urcuș ascetic către comuniunea cu Dumnezeu. În jurul vârstei de douăzeci de ani, Origen vinde biblioteca tatălui în schimbul unei mici rente, ceea ce îi va oferi independența necesară pentru a se dedica întru totul studiului filosofiei. La acea vreme, se zvonea că viața sa ascetică era o urmare a hotărârii de a se castra. Există o poveste relatată de Eusebiu la un secol după moartea lui Origen, în cartea a șasea a *Istoriei bisericești*, dar foarte improbabilă, pentru că Origen însuși vorbea despre cei care interpretează literal textul Evangheliei referitor la castrare (Mt. 19, 12) ca fiind cu puțin mai presus de nebuni. Eusebiu dorea să utilizeze povestea ca un argument pentru a explica protestul episcopului locului împotriva ***hirotonirii*** lui Origen (castrarea era ilegală canonic în secolul al IV-lea) și pentru a distrage astfel atenția de la faptul că Origen fusese probabil acuzat de eterodoxie în timpul vieții sale. Steaua călăuzitoare a lui Origen în viața lui intelectuală a fost credința că cele mai înalte țeluri ale filosofiei puteau fi reconciliate cu planul tainic al Înțelepciunii divine (***Logosul***) și că Sfintele Scripturi, dar al ***revelației***, și căutarea omenească a iluminării s-ar putea întâlni – o apropiere simbolică atestată mistic de ***întruparea*** Logosului în istorie. Din momentul în care s-a devotat ***filosofiei***, Origen și-a dedicat în chip deliberat toată viața ***exegezei*** biblice. A urmat cele mai elevate tradiții ale analizei literare contemporane lui, așa cum erau ele exemplificate de erudiții Marii Biblioteci din Alexandria, și a instituit reguli de interpretare cu o influență enormă asupra tuturor creștinilor de mai târziu. Abordarea lui e dominată de ideea că Scriptura e o realitate unitară, un corpus coerent emanat dintr-o singură minte, aceea a Logosului dumnezeiesc. Multiplicitatea sa aparentă e doar o camuflare a revelației veșnice sub masca aparențelor iluzorii ale istoriei și ale condiționărilor relative. De aceea, un text are mai multe straturi de semnificație: are o relevanță istorică (de exemplu, Israel care ia în stăpânire pământul făgăduinței de la canaaniți), o semnificație morală (povestirea luptei pentru pământul făgăduinței semnifică, „în mai mare măsură”, lupta neîncetată a individului pentru a-și stăpâni sufletul în fața poftelor pătimașe), precum și o semnificație mistică („înțelesul adevărat” sau cea mai înaltă semnificație a pătrunderii în pământul făgăduinței este comuniunea sufletului

cu Dumnezeu în Împărăția cerurilor, care se va petrece după pieirea acestei lumi pământești). Așadar, interpretarea ***alegorică*** (sau duhovnicească) era în chip constant metoda preferată de Origen. Textele cu semnificație „imposibilă" (povestirile dăunătoare din punct de vedere moral din Vechiul Testament sau cele lipsite în mod vădit de bază istorică) sunt ca un soi de semne de carte aparte lăsate în Scripturi de Logos, cu rolul de a face sufletele inteligente să se oprească asupra lor și să-și dea seama că acolo se află o taină mai adâncă, asemenea unei comori ascunse în pământ. Pentru Origen, cei ce rămân doar la semnificația literală a textului sunt suflete neiluminate ce nu au înțeles că Iisus Și-a dăruit o parte din învățătură în văile joase și altă parte pe vârfuri de munte. Doar ucenicilor din urmă, care au putut să urce pe munți, li S-a arătat Iisus schimbat la față. În 212, Origen călătorește la ***Roma*** și ascultă predicile lui ***Ipolit***. Faima începea deja să-l însoțească pretutindeni, căci ***Ieronim*** relatează că Ipolit s-a oprit și a indicat prezența distinsului oaspete în adunare. La întoarcerea în Alexandria, Origen publică prima lui lucrare majoră, *Despre principii*, ambițios plănuită să fie o introducere în rezumat la credința creștină, cu scopul mai larg de a lămuri cum îmbrățișează filosofia creștină cosmologia, filosofia și religia, și de a încerca un răspuns definitiv la problemele majore ridicate de celelalte școli dinaintea lui. Viziunea lui avea, desigur, un țel misionar. Preferința explicită pentru metafizica ***platonică*** (nu în ultimul rând, pentru preexistența ***sufletelor***) va atrage mânia episcopului locului, ambițiosul Dimitrie, care în acea vreme își transformase cu forța slujirea ca episcop al Alexandriei într-o guvernare monarhică. Dimitrie era tot mai prudent față de Origen, temându-se că acesta va ajunge încă unul dintre acei mulți *Didaskaloi* independenți, învățători gnostici, care își făcuseră deja apariția la Alexandria și la Roma. Dar de fapt, chiar dacă prelua multe concepții ***gnostice****, Origen era un critic consistent al sistemului lor. Autoritățile conducătoare îl invită pe Origen în această perioadă la un turneu internațional de prelegeri. Origen profită de îndată de prilej (și de câștigul bănesc) și începe să pună bazele unei mari biblioteci de cercetare. După ce se va stabili în Cezareea Palestinei, aceasta va deveni centrul primei universități creștine din lume. În 215, Origen părăsește Alexandria, fugind de prigoana lui Caracalla asupra profesorilor de universitate, iar episcopii Palestinei îl invită să vorbească în fața Bisericilor din Cezareea și ***Ierusalim***. Episcopul său se înfurie și îi reamintește de

* Printre acestea se numără controversata învățătură despre ***apocatastază*** (restaurarea finală a tuturor ființelor raționale și mântuirea chiar și a diavolului, atunci când „Dumnezeu va fi totul în toate"), care va fi preluată și de alți scriitori patristici [n.red.].

îndatorirea sa, aceea de catehet. Origen se supune și își reia în liniște lucrul, inspirat de textele vechi pe care le găsise și le cumpărase din Ierihon (foarte asemănătoare cu exemplarele vechi descoperite la Qumran). Începe astfel un imens proiect, intitulat *Hexapla*: șase coloane de text listând variatele versiuni ale Vechiului Testament și aranjate în scopul unei cercetări comparate. Era pentru prima oară când o școală creștină întreprindea exegeza biblică de o manieră atât de științifică, Origen meritând incontestabil titlul de „părinte al exegezei biblice". Curând după aceea, este invitat de însăși împărăteasa Iulia Mammaea să țină discursuri la curtea ei din ***Antiohia***. Această cinste îi va oferi lui Origen independența financiară, precum și convingerea tot mai clară că poate climatul bisericesc ostil din Alexandria nu era cel mai bun loc pentru el. Unul dintre studenții săi, un fost gnostic deosebit de bogat pe nume ***Ambrozie***, îl însărcinează să compună un mare *Comentariu la Evanghelia după Ioan*. Origen începe lucrul, dar fricțiunile cu episcopul său privitoare la apariția *Principiilor* și aparenta tăgăduire de către Origen a ***învierii*** materiale a trupului (în *Stromatele* lui) îl determină să abandoneze capitolele de început și să se refugieze în 231 în Biserica palestiniană, unde episcopii savanți din Ierusalim și Cezareea sunt încântați să-l aibă printre ei. În Palestina, Origen e hirotonit ca preot și compune, pe lângă tratatele sale mai savante, un mare corpus omiletic care ne oferă o perspectivă de neîntrecut asupra obiceiurilor predicării zilnice și duminicale din Biserica secolului al III-lea (chiar dacă perspectiva e cea de la amvonul unui geniu). Livrarea de interpretări *ex tempore* se pare că era comună și că era privită ca o extindere a rolului „profetic" al ***clerului***. Origen și-a încheiat aici *Comentariul la Evanghelia după Ioan*, care rămâne una dintre cele mai importante opere ale sale. Încheie totodată și *Comentariul la Cântarea Cântărilor*. La Cezareea fondează o nouă școală în preajma bibliotecii, cu ușile deschise pentru toți noii sosiți. Unul dintre studenți, cel ce mai târziu avea să devină ***Grigorie Taumaturgul***, marele episcop misionar al Capadociei, va lăsa posterității un *Panegiric* unde descrie propria dragoste pentru profesorul Origen și schițează vasta programă comparativă urmată în școala lui. Eforturile lui Origen vor face din Cezareea un veritabil centru intelectual al creștinismului din generația sa. Nu există în Biblie aproape nici o carte asupra căreia să nu se fi aplecat, dar mai presus de orice, iubea Evanghelia după Ioan și Epistolele pauline, socotindu-le înăuntrul propriului său sistem de ierarhii biblice „o pârgă a pârgii". Dimitrie al Alexandriei și succesorul său, Heraclas, au continuat să-l urmărească pe Origen de la distanță și să caute susținerea Romei pentru a-i asigura condamnarea. Aceasta

l-a făcut pe Origen să scrie unele scrieri apologetice; episcopii săi palestinieni l-au susținut, iar prestigiul său ajunsese atât de mare, încât a devenit teologul principal al Bisericii din vremea lui și s-a pronunțat la mai multe sinoade din Arabia, de obicei cu privire la necesitatea exegezei atente în stabilirea doctrinei creștine. Ca preot în Cezareea, Origen a mai compus și un *Tratat despre rugăciune*, care-l înfățișează explicând pastoral natura rugăciunii ***Tatăl nostru***, probabil unui grup de ***catehumeni***, și ridicându-se (tipic) de la simplitatea rugăciunii copilărești la întrebări privitoare la providența cosmică. În 235, Origen este amenințat de persecuția lui Maximin Tracul și stă ascuns. Compune un tratat foarte mișcător, *Exortația la martiriu*, pentru prietenii care fuseseră prinși. Restabilirea păcii i-a îngăduit să facă o altă călătorie, la Atena (între 238 și 244), ca să adune cărți și să predea în cetate. Se întoarce la Cezareea atunci când moartea împăratului filocreștin Filip Arabul dezlănțuie o nouă furtună de ostilitate împotriva creștinilor din Palestina, susținută de Decius. De data aceasta, Origen e urmărit cu atenție, iar guvernatorul poruncește să fie torturat lent (ca să nu moară până nu-și va fi renegat credința). E pus într-un butuc de fier și întins de patru ori (conform marcajelor instrumentului), ceea ce ar fi condus la schilodirea sa mai mult sau mai puțin definitivă. Curajul său va prevala asupra persecutorilor, iar odată cu restabilirea păcii în 253, e luat sub îngrijirea Bisericii, rezistând morții încă un an. Eusebiu ne spune că era foarte preocupat ca cei care suferiseră la judecăți să nu fie descurajați și că le-a adresat o serie de scrisori: „câte cărți a compus și a lăsat pentru cei care aveau lipsă de îmbărbătare, toate acestea se păstrează în chip foarte amănunțit și exact în multele epistole rămase de la acest bărbat" (*Istoria bisericească* 6, 39, 5; Bodogae, p. 257). Această literatură este astăzi pierdută. Origen a murit la vârsta de șaizeci și nouă de ani cu cinste, chiar dacă nu și având cununa de martir. Dacă ar fi avut oficial acest statut, operele lui nu ar fi cunoscut, probabil, împuținarea apărută de-a lungul veacurilor. După mulți ani de controversă, împăratul ***Iustinian*** a determinat, în 543, condamnarea scrierilor lui Origen, care au fost arse (*vezi* ***Sinodul de la Constantinopol II***). Dar chiar și așa, o cantitate enormă de scrieri a supraviețuit. Aproape că nu există gânditor important al Bisericii care să nu-i fie profund îndatorat lui Origen. De la jumătatea secolului al XX-lea, se organizează simpozioane erudite (ce publică odată la patru ani o serie de studii intitulate *Origenista*) unde este expusă critic bogata moștenire origenistă.

---

G.W. Butterworth, trad., Origen: *On First Principles* (Londra, 1936); H. Chadwick, trad., *Origen: Against Celsus* (Londra, 1953; retip. 1986); H. Crouzel, *Origen* (Edinburgh, 1989);

R. Heine, trad., Origen: *Commentary on the Gospel of John* (FOTC 80, 89; Washington, D.C., 1989, 1993); C. Kannengiesser – W.L. Petersen, ed., *Origen of Alexandria: His World and His Legacy* (Notre Dame, Ind., 1988); R.P. Lawson, trad., Origen: *Commentary on the Song of Songs, and Homilies on the Song of Songs* (ACW 26; Washington, D.C., 1957); J.A. McGuckin, „Caesarea Maritima as Origen Knew It", în R.J. Daly, ed., *Origenista Quinta* (Louvain, 1992) 3-25; *idem*, „Structural Design and Apologetic Intent in Origen's Commentary on John", în G. Dorival – A. le Boulluec, ed., *Origenista Sexta* (Louvain, 1995), pp. 441-57; J.A. McGuckin, ed., *The Westminster Handbook to Origen* (Louisville, Ky., 2004); J.W. Trigg, *Origen: The Bible and Philosophy in the Third Century Church* (Atlanta, 1983).

## Ortodoxie

Cuvântul „ortodoxie" vine de la termenul grecesc pentru „învățătura dreaptă" (*orthodoxia*). El își face apariția la scriitorii patristici din secolul al V-lea cu scopul de a contrasta „tradiția Părinților" cu „rătăcirile eretice" (opinia falsă sau eterodoxia), tot mai mult identificate cu marile erezii istorice. Din acest motiv, în teologia patristică, ortodoxia este opusul ereziei și e considerată proprietatea exclusivă a Bisericii (o idee care merge înapoi până la ultimele epistole sobornicești ale Noului Testament și e dezvoltată intens de ***Irineu*** și de ***Origen***), în timp ce ereziile sunt privite ca invenție a sectanților. În gândirea filosofică greacă precreștină, „ortodoxia" se referea la o concepție corectă, în vreme ce eterodoxia însemna pur și simplu o opinie care se abate de la normă (nu neapărat corectă sau greșită). În concepția patristică despre tradiția revelată, eterodoxia, depărtarea de ortodoxie, este văzută mereu ca o alunecare vinovată în rătăcire. Un fapt evident mai ales din considerațiile teologice conciliare ale celui de-al V-lea secol îl reprezintă sentimentul că scrierile „Părinților" au susținut și au reprezentat tradiția ortodoxiei, sentiment ce a oferit Antichității târzii un imbold către studierea atentă și colecționarea izvoarelor și autorităților din vechime. După secolul al IX-lea, cuvântul ajunge să fie folosit pentru a desemna curent Biserica (împreună cu cele patru „aspecte" sau „trăsături" ale ***Bisericii***, așa cum sunt ele enumerate în ***Crez***, anume: Una, Sfântă, ***Catholică*** [/ Sobornicească] și Apostolească). Într-o utilizare mai târzie, e un termen folosit spre a desemna Bisericile răsăritene (Biserica Ortodoxă), spre deosebire de Biserica Catolică Apuseană (sau Romano-Catolică, așa cum a fost numită după perioada Reformei). Când termenul este folosit în acest sens, se menționează și celelalte trăsături al Bisericii. În felul acesta, Bisericile răsăritene se intitulează formal ca Biserica Ortodoxă Răsăriteană, Una, Sfântă, Catholică/Sobornicească și Apostolească.

---

J. Meyendorff, *The Orthodox Church* (New York, 1962); M. Simon, „From

Greek Haeresis to Christian Heresy", in *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition* (Paris, 1979), pp. 101-16; T. Ware, *The Orthodox Church* (Londra, 1963).

**Osiu al Cordobei** [/ Hosius, Ossius] (cca 256-357)

Simbol important al credinței niceene originale pentru episcopii apuseni din timpul crizei ***ariene***, Sfântul Osiu a fost, de asemenea, sfătuitorul împăratului ***Constantin*** începând cu anul 313 și până la ***Sinodul Niceea I (325)***. Curând după aceea, a pierdut această poziție în favoarea lui ***Eusebiu al Nicomidiei***, iar Constantin a abandonat politica și ideile ecleziastice ale lui Osiu. A fost episcop începând cu anul 295 și a fost ***mărturisitor*** în timpul persecuției lui Maximian. Din cauza bunei sale reputații, Constantin l-a trimis ca delegat personal la ***Alexandria*** pentru a investiga disputa dintre ***Arie*** și Alexandru al Alexandriei. Raportul său a devenit baza pentru convocarea Sinodului de la Niceea. Tonul a fost dat în avans de sinodul antiarian de la ***Antiohia***, din 325, care a fost prezidat de Osiu. A fost un vorbitor important la Niceea și mulți sunt de părere că a lui a fost ideea de introducere a termenului ***homoousion*** în Crez. Osiu a prezidat Sinodul antiarian de la Sardica, din 343, și a refuzat să consimtă la condamnarea lui ***Atanasie***, motiv pentru care el însuși a fost exilat la Sirmium de Constantin, în 355. Printre puținele fragmente care au supraviețuit de la el (nici o lucrare teologică majoră) este și o epistolă pe care a trimis-o lui Constantin în 356 și în care susține (pe temeiul lui Mt. 22, 21) că împăratul nu trebuie să se amestece în chestiunile ecleziastice. În 357, Sinodul arian de la Sirmium l-a forțat pe foarte vârstnicul Osiu să semneze crezul său (așa-numita „Blasfemie de la Sirmium") și în curând i s-a permis să meargă acasă, la Cordoba. Conform lui Atanasie (care este singurul ce menționează acest lucru), înaintea morții, el și-a repudiat semnătura. Niceenii apuseni au reacționat violent față de ceea ce era în mod clar un abuz al arienilor la adresa unui bătrân confuz, iar veștile despre semnătura sa i-au întărit și mai mult în hotărârea lor.

---

H. Chadwick, „Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch 325", *JTS* n.s. 9 (1985), pp. 292-304; V.C. de Clercq, *Ossius of Cordova: A Contribution to the History of the Constantinian Period* (Washington, 1954).

**Ousia**

*Ousia* este cuvântul grecesc pentru ***fire*** [/ natură], un termen generic pentru ceea ce delimitează ființa unui anumit tip de a exista. Urmând perspectiva teleologică a lui Aristotel asupra firilor, creștinii timpurii au înțeles firea umană drept ceea ce face ca o ființă să fie în mod esențial „umană", iar firea

câinelui ceea ce face ca un câine să fie câine. În dezbaterile creștine, termenul a căpătat o enormă semnificație în perioada controverselor ***hristologice***: cum ar putea să existe în Hristos simultan două firi? În ceea ce privește firile create (*ousiai*), *ousia* este limita impusă de Creator condiției ontologice a creaturii. ***Teologii patristici*** au văzut în *ousia* omenească o combinație dinamică și sintetică a mai multor elemente (trup, suflet și duh), care o fac să fie unică între celelalte firi create (materia neînsuflețită, animalele și îngerii fiind realități simple, nu compuse). Ei au văzut-o totodată ca fiind menită pentru uniunea transcendentă cu Dumnezeu (***îndumnezeirea***). Cu toate acestea, ea rămâne o fire creată înăuntrul unor limite, la fel ca întreaga creație. Numai *Ousia* lui Dumnezeu este nelimitată, însă, chiar din acest motiv, ea nu poate fi cuprinsă, fiind lipsită de limitare descriptivă, adică de maniera fundamentală în care toate ființele limitate își primesc o definiție.

---

C. Stead, *Divine Substance* (Oxford, 1977); H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Londra, 1976), pp. 364-493.

# P

**Pahomie** (cca 290-346)

Sfântul Pahomie [cel Mare] este socotit în mod tradițional inițiatorul monahismului prin viețuire laolaltă (cenobitic): o viață ***ascetică*** trăită într-o clădire comună (de obicei un complex fortificat) sub conducerea unei figuri vârstnice (egumen sau stareț), în acord cu o regulă comună zilnică bazată pe muncă în folos obștesc și rugăciune. Pahomie reprezintă dezvoltarea modului cenobitic de viață creștină ascetică, pe când, anterior, monahismul fusese în cea mai mare parte dezorganizat și mai individualist (monahismul derivă din cuvântul grecesc ce desemnează persoana solitară). Pahomie s-a născut în Egipt și a fost înrolat cu forța de tânăr în armata romană. Starea sa mizeră a fost ameliorată la un moment datorită bunătății arătate de o comunitate creștină din Chenoboskion, în Egiptul de Sus. Când în 313 și-a încheiat serviciul militar, s-a întors în sat și a fost botezat. Câțiva ani mai târziu, și-a asumat viața ascetică sub îndrumarea călugărului Avva Palamon. El povestește cum, în jurul anului 320, pe când strângea lemne de foc în satul părăsit Tabennisi, a auzit un glas care i-a poruncit să ridice o mănăstire și să fie gata să primească mulți ucenici. Prin urmare, ea a fost ridicată și, încetul cu încetul, a început să atragă ucenici. În șase ani va trebui să ridice încă o alta la Pbow, care va deveni în cele din urmă centrul unei rețele de unsprezece case pahomiene (două pentru femei) așezate de-a lungul Nilului Superior. Una dintre acestea se afla aproape de satul Nag Hammadi, locul descoperirii mai multor texte gnostice și s-a bănuit de mai multe ori că ele reprezintă manuscrise aruncate din biblioteca acestei comunități. Soarta caselor pahomiene a intrat abrupt în declin după al V-lea secol, însă regula sa monahală a avut o foarte mare influență asupra lui ***Vasile al Cezareei***, ***Ioan Casian*** și Cezar de Arles, iar prin intermediul acestora, s-a răspândit larg în întreaga Biserică.

A.N. Athanassakis, *The Life of Pachomius* (Missoula, Mont., 1975); D.J. Chitty, *The Desert a City* (Oxford, 1966); P. Rousseau, *Pachomius: The Making of a Community in 4th Century Egypt* (Berkeley, Calif., 1985); A. Veilleux, *Pachomian Koinonia* (vol. 1-3; Kalamazoo, Mich., 1980-1982).

**Palladius** (cca 365-425)

Palladius a fost elevul lui ***Evagrie Ponticul***. Intră prima oară în viața monahală în comunitatea de la Muntele Măslinilor. Trăiește și călătorește prin comunitățile pustiei Egiptului din perioada lor de aur, stabilindu-se în comunitatea lui Evagrie. Apoi se vede nevoit să părăsească Egiptul din cauza sănătății și se întoarce în Palestina.

În cele din urmă, ajunge episcop al cetății Helonopolis din Bithynia, iar în 406 este exilat pentru susținerea lui ***Ioan Hrisostom***. Lucrarea de căpătâi a lui Palladius, scrisă în 419, este o carte alcătuită pentru aristocratul bizantin Lausus (*Istoria Lausiacă*), cuprinzând colecții de povestiri monahale, aforisme și istorii ale figurilor majore din ***pustia*** egipteană. Ea a devenit o carte extraordinar de populară în Bizanț și reprezintă o sursă neprețuită de descriere a vieții în pustie, oferindu-ne mai ales cam tot ce se știe despre Evagrie însuși. Palladius a mai scris și un *Dialog*, în care relatează viața și suferințele lui Ioan Hrisostom.

Un alt Palladius a fost unul dintre ***diaconii Papei Celestin I***, trimis în 431 ca să fie episcop „al irlandezilor care-L iubesc pe Hristos" (Prosper al Aquitaniei, *Cronica anului 431*). A activat în sudul Irlandei, dar se știu puține lucruri despre caracterul și activitatea lui, chiar dacă izvoare mai târzii (și lipsite de încredere) îl descriu ca ***martir*** (*vezi* ***Irlanda***, ***Patrick***).

---

E.D. Hunt, „Palladius of Helenopolis: A Party and Its Supporters in the Church of the Late 4th Century", *JTS* n.s. 24 (1973), pp. 456-80; R.T. Meyer, *Palladius: The Lausiac History* (ACW 34; New York, 1965); *idem*, *Palladius: Dialogue on the Life of St. John Chrysostom* (ACW 45; New York, 1985).

**Papalitate**

„Papalitatea" este un termen teologic târziu ce se referă la dezvoltarea teoriei Bisericii Apusene despre autoritatea și jurisdicția ***episcopului*** de la ***Roma*** (derivând din vechiul titlu de „părinte", *papa*, al episcopului). Analiza teologică recentă a subiectului își are punctul de plecare în perspectivele medievale târzii și cele moderne timpurii, după ascensiunea monarhiei papale. În veacurile ***patristice***, fundamentele unei teologii a slujirii petrine și autoritatea cu care era învestit episcopul Romei erau evidente încă dintr-o perioadă timpurie, deși este important să citim această mărturie pentru ceea ce ne dezvăluie în sine și nu, așa cum s-a petrecut adesea, mai ales pentru ceea ce lasă să se înțeleagă despre dezvoltările târzii, adică să o citim mai degrabă în lumina Antichității, decât în lumina controverselor anacroniste și a apologeticii post-Reformă. Este adevărat că mișcarea creștină a ajuns la Roma dintr-o perioadă foarte timpurie. Se afla deja acolo, probabil la Trasvetere, cartierul evreiesc al cetății, chiar și înainte de vizitele misionare ale lui Petru și Pavel din anii 40 și 50 ai primului secol (*cf.* Faptele Apostolilor 2, 10). Cu toate acestea, începând cu al II-lea secol și în mare parte datorită scrierilor lui Irineu, a devenit o obișnuință ca Petru și Pavel să fie considerați întemeietorii apostolici îngemănați ai marii Biserici. Concepția lui Irineu despre ***apostolicitate***

ca temelie a autenticității creștine atribuie Romei o dublă valoare, iar în timpul celui de-al II-lea și de-al III-lea secol, prestigiul Bisericii romane va continua să crească. Aceasta nu doar pentru că cetatea era capitala imperiului lumii (deși fără îndoială că era un factor pozitiv), ci pentru că își câștigase deja o reputație internațională ca centru al rezistenței creștine și produsese un număr mare de ***martiri*** și ***mărturisitori***. Acumularea unei liste apreciabile de sfinți, printre care se regăsesc și unii dintre conducătorii ei timpurii, a coincis cu ascensiunea rolului comunității creștine de la Roma ca sursă de apel cu autoritate în neînțelegerile internaționale. Pe la sfârșitul primului secol, cetatea Romei ajunsese unul dintre locurile către care puteai privi dacă voiai să vezi cum trebuie să se conducă o biserică. Comunitatea avea o reputație pentru sobrietate și tradiționalism, una meritată, de vreme ce în general conducătorii diverselor Biserici romane (înainte de mijlocul secolului al II-lea este prea devreme să putem vorbi despre o singură Biserică romană) le opuneau rezistență învățătorilor speculativi care mai târziu au ajuns să fie cunoscuți sub numele de ***gnostici***. ***Irineu*** a apelat în câteva ocazii la Roma ca să își asume o astfel de voce cu autoritate. El este unul dintre primii care au susținut idea potrivit căreia: „comuniunea cu această Biserică este o chezășie a apostolicității" bisericilor locale (*Adversus haereses* 3, 3, 2); aceasta va fi o doctrină care va sta în miezul întregii dezvoltări ulterioare a papalității și mai ales când ea va aluneca de la ceea ce spunea de fapt Irineu (comuniunea cu o Biserică neîndoielnic apostolică înseamnă apostolicitatea propriei Biserici) către ceva ce nu spusese: anume că recunoașterea de către episcopul Bisericii Romei înseamnă autenticitate pentru o comunitate creștină. Abia atunci când accentul se deplasează pe cel din urmă aspect putem vorbi în mod corect despre teoria „papalității". Pe lângă Irineu, și epistolele clementine au demonstrat preocuparea similară a comunității romane de a acționa ca o forță „tradițională" întemeietoare și stabilizatoare pentru celelalte comunități. Figuri precum cea a lui ***Iustin*** și ***Ignatie*** dau mărturie pentru respectul pe care-l putea deține Biserica romană și, prin urmare, autoritatea episcopului roman a fost respectată încă de la început. Exact așa cum Roma era de multă vreme privită ca suprema autoritate de apel juridic (instanța romană de judecată era supremă, aici revărsându-se întregul talent juridic al imperiului), tot astfel, Biserica de la Roma a început să aibă o reputație de curte internațională de apel ecleziastic. Tradiționalismul ei în problemele creștine îi accentua acest rol. De la sfârșitul secolului al II-lea un șir de papi remarcabili a statornicit și adăugat cetății lor o autoritate bisericească fără precedent. Primul în acest sens a fost papa Victor, care în 190 a acționat decisiv pentru a cenzura bisericile din

regiunea Asia Mici care nu voiau să sărbătorească Paștele la o dată comună, ci preferau tradiția lor locală (***controversa cvartodecimană***); totodată, el este creditat cu acțiunea decisivă de condamnare a manifestărilor teologiei ***adopționiste*** de la Roma. La jumătatea celui de-al III-lea secol, devenea limpede ideea unei autorități speciale a lui Petru, [socotit] principe al apostolilor, autoritate ce trecea asupra succesorului petrin (în epoca patristică, papii erau numiți cu titlul special de „locțiitor al lui Petru" – abia mult mai târziu el s-a preschimbat în „locțiitor al lui Hristos"). Papa Ștefan va invoca această idee spre a-și justifica politica de admitere a botezului ereticilor, împotriva concepției lui ***Ciprian*** potrivit căreia ***botezul*** ereticilor nu este primit. În controversa lui cu Ștefan, Ciprian a găsit că e necesar să respingă această dezvoltare a „slujirii petrine", acest înțeles de autoritate specială care făcea din episcopul Romei un *Petrus Redivivus*. Ciprian a argumentat că, deși Petru era, ce-i drept, un simbol special de autoritate, preeminența lui nu trecea asupra succesorilor săi de la Roma, ci era o harismă generală care trebuie să fie dăruită fiecărui episcop care era „apostolic" precum Petru. Ciprian a trebuit să lucreze considerabil la această respingere, de vreme ce abia cu câțiva ani în urmă publicase un tratat intitulat *Despre unitatea Bisericii universale*, care ridicase mărturisirea de credință a Sfântului Petru la rangul de simbol al unității creștine internaționale în jurul marii Biserici a Romei. Totuși, puternicii conducători de la Roma dezvoltau prestigiul slujirii papale până la un soi de „superepiscopat". Mai târziu, în secolul al III-lea, după sfârșitul persecuției împăratului Decius, papa Dionisie va reuși să restabilească ordinea în comunitatea devastată, iar Biserica romană va deveni iarăși standardul vizibil al eforturilor internaționale de stabilizare a mișcării creștine. Atunci când ***preoții*** din ***Alexandria*** vor apela la papă ca apărător al ***ortodoxiei***, el îi va scrie în numele unui sinod de episcopi latini tizului său, Dionisie al Alexandriei, să facă o prezentare a învățăturii sale, iar acesta va da curs apelului. Papalitatea va atinge însă un nivel cu adevărat inedit de influență în secolul al IV-lea și al V-lea, pe măsura atragerii favorurilor imperiale. Împăratul ***Constantin*** a înzestrat Biserica romană cu mai multe edificii, nu în ultimul rând cu mormântul Sfântului Petru de la Roma, care avea să devină în curând un loc important de pelerinaj, sporind mistica prezenței dăinuitoare a lui Petru la Roma (în moaștele sale și în spiritul succesorului episcopal). În același timp, Constantin aștepta de la papa Miltiades (310-314) să rezolve criza ***donatistă*** în numele Bisericii ***nord africane***, un lucru mai presus de puterea acestuia, dar care ilustrează cum îl privea acum împăratul pe papă: ca pe un soi de „director" executiv al Bisericii din întreaga lume. De-a lungul secolului al IV-lea, papii romani și-au

exercitat în chip constant autoritatea în problema credinței niceene, adesea luând apărarea unor teologi niceeni din Răsărit, precum ***Atanasie*** sau Marcel al Ancyrei, spre iritarea generală a multor ierarhi greci. Când, la sfârșitul aceluiași secol, credința niceeană a fost confirmată, reputația Romei în ceea ce privește ortodoxia tradițională a sporit considerabil și la fel și propria așteptare de a fi recunoscută pe scena internațională ca sursa adevăratei rânduieli creștine. Cu cât mai mult își dezvolta papalitatea acest sens juridic al influenței sale (deosebit de sensul moral), cu atât mai multă opoziție a început să întâmpine teoria papală în Răsărit. Însuși Constantin părea că se răzgândește (adesea), adoptând de obicei calea celei mai mici rezistențe în problemele creștine. Atunci când a convocat ***Sinodul de la Niceea***, el a dat foarte puțină importanță papalității. Pe măsură ce ***canoanele*** de la Niceea vor începe să instituie principiile rânduielii juridice din Biserică, ele vor vădi că drepturile administrative ale episcopilor trebuiau doar să reproducă ierarhia civilă a organizării imperiale. Cele două idei: prima, că Roma ar trebui să aibă drepturi apostolice speciale și a doua, că principalele centre imperiale ar trebui să primească drepturi în virtutea vechimii, s-au aliat mai întâi în favoarea Romei, care era atât cetate apostolică (de două ori), cât și capitală; însă, după secolul al IV-lea, au apărut unele dificultăți, deoarece și alte cetăți din Răsărit au câștigat putere, iar influența politică a Romei a scăzut rapid. Subiectul relativei importanțe a Romei pentru Apus și a Alexandriei sau Constantinopolului pentru Răsărit a ajuns de mai multe ori până la un punct critic. În timp ce Roma încă se mai aștepta să exercite guvernarea asupra tuturor Bisericilor creștine, multe Biserici răsăritene vedeau din ce în ce mai mult în Constantinopol cetatea care avea pentru episcopiile din Răsărit aceeași semnificație ca Roma. Totodată, preeminența ei se baza pe statutul său de capitală, nu pe vreo harismă apostolică specială. Chiar dacă mai târziu episcopiile răsăritene vor dezvolta propriile lor pretenții (Constantinopolul susținând că a fost întemeiat de Sfântul Andrei, „primul chemat”), în general ele au adoptat teoria că episcopiile sunt apostolice în virtutea doctrinei corecte, nu datorită cazului special al prezenței petrine ori altceva de acest gen. La Roma, papa ***Damasus*** a fost cel care, la sfârșitul secolului al IV-lea, a supus din nou atenției pretenția petrină și a pus bazele unei arhitecturi pe care succesorii săi au continuat să o șlefuiască până la cel mai înalt nivel, câștigând tot mai multe privilegii imperiale pentru scaunul lor și primatul autorității asupra celorlalte episcopii din Apus. Succesorul său direct, papa Siricius, a formulat pentru prima oară pretenția centrală a papalității (deosebită, adică, de ideea mistică a „prezenței petrine”), definind-o ca „îndatorirea de a se îngriji de toate Bisericile”

(*sollicitudo omnium ecclesiarum*). Papii Leon și Grigorie cel Mare au fost mai apoi continuatorii și dezvoltatorii principali ai teoriei primatului papalității, iar declinul progresiv al influenței bizantine asupra Apusului medieval timpuriu a dus la o ascensiune imensă a prestigiului papal, pretenția sa de a reprezenta *Roma aeterna* și autenticitatea pură a credinței creștine fiind tot mai mult privită (cel puțin în Apus) ca fiind de la sine înțeleasă, atât social, cât și intelectual. Însă din secolul al VII-lea, aceste pretenții vor fi socotite din ce în ce mai îndoielnice și mai irelevante de către Bisericile bizantine, care în locul teoriei petrine dețineau un viguros sistem sinodal și patriarhal. Aceste Biserici răsăritene vor ajunge să considere pretențiile papale fie drept onorifice, fie o problemă de tradiție locală (un *theologoumenon*), fie irelevante, pur și simplu. Peste mai multe veacuri, după lungi perioade de separare efectivă a Bisericilor Greacă și Latină, papalitatea, care între timp își dezvoltase energic sentimentul unei harisme speciale, nu s-a mai distins ca un simbol de unitate a Bisericilor, ci ca subiect de dispută asupra modurilor variate de a intepreta ***apostolicitatea***.

---

J.N.D. Kelly, *The Oxford Dictionary of the Popes* (Oxford, 1986); J.M.R. Tillard, *The Bishop of Rome* (Londra, 1983); W. Ullmann, „Leo I and the Theme of Papal Primacy", *JTS* 11 (1960), pp. 25-51.

**Papia al Ierapolei** [Hierapolis] (fl. la începutul secolului al II-lea).

Unul dintre ***Părinții Apostolici***, despre care se spune că a fost un însoțitor al Sfântului ***Policarp***, fiind cunoscut acum numai din citatele fragmentare ale autorilor mai târzii. Papias al Hierapolei a fost un vechi episcop din Asia Mică și partizan al ***eshatologiei hiliaste***, fapt care i-a atras dezaprobarea din partea scriitorilor de mai târziu, în special din partea lui ***Eusebiu al Cezareei***, care îl folosește și totodată îl critică în *Istoria bisericească*, socotindu-l o veche autoritate, dar un teolog mai degrabă slab. Papia este sursa tradițiilor timpurii păstrate în cartea lui Eusebiu despre alcătuirea Evangheliilor, pe care a relatat-o în tratatul său (acum pierdut) *Tălmăciri ale spuselor Domnului*. Această lucrare a fost scrisă în jurul lui 130 și a avut o influență semnificativă atât asupra lui Ipolit, cât și asupra lui Irineu, care îl consideră un „vechi" martor al tradițiilor apostolice. Concepțiile lui Papia despre ordinea alcătuirii Scripturilor (mai întâi versiunea aramaică a Evangheliei după Matei, iar apoi Evanghelia după Marcu, înțeleasă ca relatare scrisă de un ucenic direct al lui Petru) au avut ulterior o mare influență asupra ideilor despre transmiterea textului biblic până în epoca modernă. Concepția sa e un soi de doctrină a transmiterii succesiunii apostolice către episcopi și a sensului „tradiției celei vii a bătrânilor"; ea se poate observa

și la ***Ignatie***, iar într-o formă concentrată la ***Irineu***, cei doi având și ei rădăcini în Asia Mică și trăind într-o perioadă apropiată de Papia.

---

R.M. Grant, „Papias in Eusebius' Church History", în *Mélanges H.C. Puech* (Paris, 1974), pp. 209-213; J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* (Londra, 1907), pp. 514-535; J. Munck, „Presbyters and Disciples of the Lord of Papias", *HTR* 52 (1959), pp. 223-43.

**Paradis** *vezi* **Rai**

**Parousia**

Termen din Noul Testament grecesc ce înseamnă „prezență" și se referă în particular la venirea întru slavă a lui Hristos, care se întoarce să judece lumea în ziua cea de pe urmă (Mt. 24, 3, I Cor. 15, 23). Parusial (un adjectiv modern) are aproape aceeași conotație, așadar, cu ***eshatologic***. În epoca patristică, mai mulți scriitori erau preocupați de subiectul recunoașterii timpului în care va avea loc Judecata (*vezi* ***milenarism***), însă este limpede că, așa cum atestă Marcu 13, idea a produs multă speculație și nu puțin conflict încă din primul secol. În literatura patristică, *parousia* înseamnă în primul rând lucrarea Judecății (*Epistola către Diognet* 7, 6; Origen, *Comentariu la Evanghelia după Matei* 70; Chiril al Alexandriei, *Cateheze* 15, 1-4; Ioan Hrisostom, *Omilii la Evanghelia după Matei* 76, 3-4), când martirii vor fi răzbunați prin învierea lor în prezența lui Hristos (*cf. Epistola către Diognet* 7, 9). Scriitorii secolului al III-lea din școala ***Logosului***, precum Ipolit și Origen au fost puternic motivați de dorința de a da teologhisirii despre „prezența" lui Hristos în epopeea continuă a istoriei universale un cadru eshatologic mai larg și mai complex decât cea concepută de literalismul biblic, de milenarism și de montanism. Impactul pe care l-a avut răspândirea ideilor lor a făcut ca în curând termenul de parusie să capete o coloratură puternic hristologică, să denote tot mai mult prezența activă mântuitoare a lui Dumnezeu în lume, prin ***întruparea*** lui Hristos, aceasta însăși fiind înțeleasă ca un act eshatologic al Judecății asupra istoriei (Ignatie, *Către Filadefieni* 9, 2; Iustin, *Dialog cu iudeul Tryfon* 88, 2; *Apologia Întâi* 48, 2; Clement din Alexandria, *Stromate* 1, 18; 2, 16). Teologii Logosului, mai ales Origen, au adus această concepție despre teologia întrupării (ea însăși o adâncă reflecție asupra concepției pauline despre prezența lui Hristos ca un aspect al slavei învierii) în centrul întregii gândiri creștine ulterioare.

---

D.G. Dunbar, „The Delay of the Parousia in Hippolytus", *VC* 37 (1983), pp. 313-327; R.M. Grant, „The Coming of the Kingdom", *JBL* 67 (1948), pp. 297-303; A.L. Moore, *The Parousia in the New Testament* (Supplements to Novum Testamentum 13; Leiden, 1966); R. Tevijano-Etcheverria, „Epidemia y Parousia en Origenes", *Scriptorium victoriense* 16 (1969), pp. 313-337.

**Patrick** (m. cca 460)

Cinstit ca apostol al ***Irlandei***, Sfântul Patrick a fost fiul unui diacon, fiind răpit din sud-vestul Britaniei romane la cincisprezece ani și dus în robie timp de șase ani în vestul Irlandei. Situația sa nefericită de ***sclav*** l-a adus la credința profundă în Hristos, iar când în cele din urmă a evadat și s-a întors acasă, a intrat în rândurile ***clerului ascetic***. În jurul anului 432, Patrick este trimis ca episcop misionar după Palladius, care deja slujea micii comunități creștine din sudul Irlandei. De la bun început, el și-a proiectat misiunea în scopul convertirii păgânilor irlandezi din nord-estul și nord-vestul țării. După ce Biserica întemeiată de el ajunge să fie mai cunoscută, este supus oprobiului episcopilor britanici, care ridicaseră împotriva lui încă din tinerețe unele acuzații canonice. El va răspunde printr-o mișcătoare mărturie personală cunoscută acum sub titlul de *Mărturisirea Sfântului Patrick*. Reușește să treacă și peste acerba cenzură canonică a unui prinț britanic creștin (*Epistola către oștenii lui Coroticus*), care îi robise pe unii dintre noii lui convertiți. Patrick cerea recunoașterea faptului că ***botezul*** lor făcea imposibilă înrobirea, o crimă odioasă între creștini, și impune excomunicarea soldaților prințului care îi ridiculizau demersul. Fiind unul dintre cei mai populari sfinți din Irlanda, la povestea vieții lui Patrick s-au adăugat ulterior numeroase legende; acestea reflectă impactul misionar pe care l-a avut creștinismul asupra religiilor druidice și populare ale irlandezilor precreștini. În povești, Patrick apare ca un soi de ***magician*** mai puternic decât tot ce se văzuse până atunci și care poruncea supunere față de puternicul său Dumnezeu. Imnul „Platoșa Sfântului Patrick" a fost alcătuit în secolul al VIII-lea.

---

L. Bieler, trad., *The Works of St. Patrick* (ACW 17; Washington, D.C., 1953); R.P.C. Hanson, *Saint Patrick: His Origins and Career* (Oxford, 1968); L. de Paor, *Saint Patrick's World* (Londra, 1993).

**Patripasianism** *vezi* **Monarhianism**

**Patristică**

„Patristică" este un termen modern ce provine de la latinescul *patres*, adică „părinți" (*vezi și* ***patrologie***). Părinții au fost episcopi sau bătrâni lideri monastici ai Bisericii timpurii. Teologia patristică este, așadar, studiul dezvoltării doctrinare a Bisericii din primele opt veacuri. De obicei, „linia de separare" se trasează la Ioan Damaschinul în Biserica Răsăriteană a celui de-al VIII-lea secol și (ceva mai târziu) teologul apusean medieval Bernard de Clairvaux (adesea numit „ultimul dintre Părinți"). Masivele colecții și ediții din secolul al nouăsprezecelea ale lui J.P. Migne (*Patrologia series graeca* și *Patrologia series latina*), cuprinzând sute de volume cu texte grecești

și latine, sunt practic un „canon" al literaturii patristice. Noțiunea de patristică este totuși incompletă din mai multe motive – nu în ultimul rând pentru că, tehnic vorbind, ea nu include niciunul dintre teologii din Biserica timpurie (și sunt mulți) care nu au fost episcopi. În această categorie intră unii dintre cei mai mari gânditori, cum ar fi bunăoară ***Origen al Alexandriei*** și ***Ieronim*** și, nu în ultimul rând, toate femeile importante din Biserica timpurie, precum ***Macrina***, ***Sinclitichia***, ***Olimpia*** și ***Melania***. Concepția că teologia creștină este „patristică" a dus la o anumită neglijare a importantelor surse neoficiale și nontextuale ale istoriei bisericești, care abia în ultima vreme este îndreptată. Cu toate acestea, patristica (în sensul precis de studiu al teologiei episcopale și sinodale) nu e un termen în întregime sexist și anacronic; ea rămâne o ramură importantă și validă a disciplinelor teologice, care s-a bucurat în secolul douăzeci de o renaștere, un domeniu de cercetare revigorat de numeroase ediții critice ale textelor primare și de analize istorice sofisticate. Patristica evocă totodată un sens tare al istoriei bisericești ca model al ***ortodoxiei*** în opoziție față de erezie. Cele mai vechi istorii al Bisericii, începând cu cea a lui ***Eusebiu al Cezareei***, au adoptat această ideologie (atestată bunăoară în epistolele ioanine și cele sobornicești ale Noului Testament), potrivit căreia ***Biserica*** s-a născut în adevăr, iar ereticii au pervertit treptat adevărata învățătură. În această schemă, marii bărbați (mereu bărbați, s-ar părea) s-au ivit de-a lungul generațiilor asemenea profeților din vechime, spre a apăra ortodoxia împotriva mașinațiilor ereticilor și au fost recunoscuți (retrospectiv) drept „părinți" ai poporului, purtătorii definitorii ai harului adevăratei teologii. Conceptul de „mărturie patristică" este, în acest sens, în principal produsul scriitorilor anti-***arieni*** din al IV-lea secol, dar va fi adoptat cu pasiune în Bisericile Greacă și Latină de mai târziu. Un exemplu clasic este ***hagiografia*** Sfântului ***Antonie cel Mare***, scrisă de ***Atanasie al Alexandriei*** (*Viața lui Antonie*), unde este descris ca unul dintre primii „părinți", care reprezintă prin persoana sa un model de adevăr, sfințenie și ortodoxie. Un altul este hagiografia lui Atanasie scrisă de ***Grigorie din Nazianz*** (*Or.* 21; *vezi și Or.* 33, 5), care îl elogiază ca părinte și stâlp al ortodoxiei fiindcă a apărat dreaptacredință la Niceea (*vezi* și Vasile al Cezareei, *Ep.* 140, 2). Pe la începutul celui de-al V-lea secol, se apelează în mod specific și sistematic la conceptul de „Părinți cu autoritate" pentru a stabili liniile de obârșie a doctrinei (așa face, bunăoară, ***Chiril al Alexandriei*** care începe să adune *florilegii* de „spuse al părinților ortodocși" în timpul conflictului său cu ***Nestorie***), iar expresia ajunge în dezbaterile ***sinoadelor*** ecumenice, care se văd pe sine însele tot mai mult

drept apărătoare și propagatoare ale „teologiei Părinților" (*vezi* Canonul 7 al ***Sinodului de la Efes I*** [431] și ***Sinodul de la Calcedon*** [451], *Definiția de credință* 2; 4). În acest din urmă sens, patristica corespunde viziunii despre teologie ca „apărare și păstrare a ortodoxiei", fiind favorizată mai ales de către teologii romano-catolici și ortodocși răsăriteni, ale căror tradiții încă susțin această macroperspectivă asupra istoriei bisericești. În acest sens, de exemplu, patristica este mai mult sau mai puțin echivalentă cu conceptul de „teologie sistematică".

---

O. Bardenhewer, *Patrology* (St. Louis, 1908); G.L. Prestige, *Fathers and Heretics* (Londra, 1940); J. Quasten, *Patrology* (vol. 1-3; Utrecht, 1975).

**Patrologie**

Patrologia este în sens literal „studiul Părinților", unde prin Părinți sunt desemnați episcopii creștini. Originar, *Avva* era un titlu acordat bătrânilor duhovnicești dintre monahi, dar, din secolul al IV-lea, a ajuns să fie însușit și de ierarhii importanți. Studiul teologilor episcopi ai epocii clasice este de obicei sinonim cu analiza scrierilor lor teologice. Patrologia este un concept de secol al XIX-lea și început de secol al XX-lea, care a căzut acum tot mai mult în desuetudine. El îmbrățișează semnificația cuvântului ***patristică*** (studiul teologiei Părinților Bisericii), dar o extinde, incluzând și scrierile teologilor semnificativi ai Bisericii timpurii care nu au fost „Părinți" sau episcopi, teologi precum ***Clement***, ***Origen***, ***Ieronim***, ***apologeții***, dar și mulți alți învățători monahi. Aproape nici o scriere aparținând unor femei semnificative nu a supraviețuit, deși există dovezi că existau și învățători femei, iar dintre acestea unele câștigaseră titlul de *Amma* (femininul de la *Avva*, însemnând „Mamă-învățător"). Este vorba de personalități ca Sinclitichia sau Sarra, care apar numai vag în colecția *Apophtegmata Patrum* (*Patericul* sau *Spusele „Părinților"*), dar care în mod evident erau faimoase învățătoare ale comunităților de femei ascete din zilele lor. Patrologia în sens de studiu al teologiei patristice a avut o mare renaștere în secolul trecut, dar, recent, termenul a căzut în dizgrație din mai multe motive, nu în ultimul rând deoarece studiul istoriei, așa cum este realizat în programa contemporană, cere să fie adoptat un punct de plecare metodologic mai profund decât simpla parcurgere a textelor și a afirmațiilor doctrinare (care predomina în patrologia de stil vechi), unul care să îmbrățișeze întreaga panoplie de evenimente socio-culturale și care să nu se rezume strict la episcopi, împărați și documente. În concepția tradiționalistă a patrologiei, femeile din Biserica timpurie, bunăoară, erau cu totul ignorate, iar poziția laicatului și a scriitorilor nespecialiști (respinsă

în epocile anterioare în domeniul religiei creștine populare) nu erau considerate nici măcar vrednice de studiu. Patrologia și patristica au făcut astfel loc unei definiții noi (dar mai degrabă vagi) a domeniului, aceea de „studiu al creștinismului timpuriu” (sau, dacă se preferă reducerea la tăcere a teologiei, de „studiu al Antichității târzii”); cu toate acestea, termenul reține încă un sens tehnic valid, căci analiza detaliată și specială a învățăturii episcopale și sinodale rămâne totuși o sarcină vitală a istoriei bisericești și a teologiei istorice. Multe dintre patrologiile mai vechi ni se păstrează și sunt încă extrem de folositoare, bunăoară cea a lui Bardenhewer sau Altaner. Cea mai populară patrologie, redactată în câteva volume, apărută în 1975 și deosebit de prețuită pentru rezumatele ei extinse la vechii scriitori, cu bibliografii și sinopse ale materialului, este *Patrologia* lui Johannes Quasten, recent suplimentată sub supravegherea editorială a lui Angelo di Berardino și actualizată de Institutul Patristic Augustinianum. Di Bernadino (care este totodată editorul unei foarte influente *Enciclopedii a creștinismului timpuriu)* conduce o echipă care a lărgit conținutul volumelor originale până la cuprinderea întregii istorii a creștinismului grec și latin din perioadele medievale timpurii, alcătuind astfel un „nou Quasten”, setul de manuale patristice considerat cel mai influent astăzi. Nu toate volumele sunt accesibile în traducere engleză.

---

A. Altaner, *Patrology* (Londra, 1960); O. Bardenhewer, *Patrology* (St. Louis, 1908); J. Quasten, ed., *Patrology* (vol. 1-3; Utrecht, 1975; vol. 4, ed. A. di Berardino, Westminster, Md., 1986).

**Paulin de Nola** (cca 353-431)

Aristocrat, retor roman și elev al lui Ausonius, Paulin de Nola a fost unul dintre cei mai mari *littérateurs* ai vremii sale. Paulin a fost guvernator al provinciei Campania, iar după ce și-a îndeplinit îndatoririle s-a căsătorit cu Therasia, o aristocrată spaniolă, și s-a retras ca să trăiască pe moșiile sale de lângă Bordeaux. L-a întâlnit aici pe sfântul ascet Martin din Tours și a devenit prieten apropiat cu unul dintre ucenicii lui Martin, istoricul creștin Sulpicius Severus, care i-a influențat interesul tot mai mare pentru ***ascetism***. Paulin și soția lui, Therasia, au fost botezați în 389, iar după moartea singurului lor copil, s-au dăruit amândoi celibatului ascetic, mutându-se împreună în Spania și începând să-și împartă averile considerabile. În această perioadă, Paulin renunță să mai scrie poezie profană, o hotărâre care a l-a alarmat pe profesorul său, Ausonius, și care a reprezentat punctul de plecare al unui celebru schimb de scrisori despre relația dintre religie și cultură. Paulin devine ***preot*** în 394 și pleacă împreună cu Therasia în Campania,

stabilindu-se pe moșiile private de la Nola și îngrijind mormântul unui puțin cunoscut ***martir***, Sfântul Felix. Este ales episcop local undeva între 403 și 413 și își reia lucrările poetice, de data aceasta în slujba cultului Sfântului Felix, compunând imnuri martirice și cântece liturgice. „Convertirea" lui la creștinismul ascetic a fost o *cause célèbre* în cercul aristocratic în care era foarte bine cunoscut. Paulin a inițiat o serie extinsă de schimburi epistolare cu unii dintre asceții de marcă din vremea lui, printre care ***Ambrozie***, ***Ieronim*** și ***Augustin***. Poezia sa este importantă pentru dezvăluirea impactului pe care l-a avut cultul martirilor asupra Bisericii din vremea lui, precum și pentru faptul că reprezintă, pe bună dreptate, una dintre cele mai frumoase opere lirice creștine.

---

D.E. Trout, *Paulinus of Nola: Life, Letters, and Poems* (Berkeley, Calif., 1999); J.T. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism* (Theophaneia 28; Cologne și Bonn, Germany, 1977); P.G. Walsh, trad., *Letters of St. Paulinus of Nola* (ACW 35-36; Washington, D.C., 1966-1967); *idem*, *Poems of St. Paulinus of Nola* (ACW 40; Washington, D.C., 1975).

**Pavel din Samosata**
(fl. la începutul secolului al III-lea).

Pavel s-a născut în cetatea ***siriană*** a Samosatei. Provenind dintr-o familie săracă, s-a ridicat la bunăstarea și proeminența treptei de magistrat (*procurator ducenarius*) în administrația politică. Este ales episcop al Bisericii din ***Antiohia*** în jurul anului 260, într-o vreme când comunitățile creștine începuseră să caute persoane de vază pentru slujire, iar el a adus cu sine în Biserică însemnele rangului său social. Despre el se mai relatează (de către oponenții clericali scandalizați) că a introdus un tron mai înalt pentru episcop, o platformă ridicată pentru masa lui de judecată (la capătul apsidal de est al bazilicii) și o suită de gărzi de corp și secretari personali. Rolul de învățător în Biserică îl aduce în curând în conflict cu membrii ***clerului*** și ai adunării, deoarece se pare că își împlinea îndatoririle teologice în manieră speculativă, interpretând Scripturile de parcă ar fi dat comentarii filosofice la literatura creștină. ***Eusebiu al Cezareei*** (care a avut acces la actele ***sinodului*** care l-a condamnat) spune că Pavel învăța că Iisus a fost un om obișnuit care a fost locuit de Cuvânt și care, în acest fel, a devenit Fiul lui Dumnezeu. Cuvântul este puterea veșnică a înțelepciunii dumnezeiești. Este ***homoousios*** cu Tatăl dumnezeiesc – prin care el înțelegea că nu este o entitate ***ipostatică*** distinctă, ci pur și simplu un alt atribut al ființei divine. Pavel este primul teolog despre care se știe că a folosit cuvântul *homoousios* în discursul creștin (reapariția sa în dezbaterile ***hristologiei*** din era niceeană după un asemenea început nefericit va genera asocieri neplăcute pentru mulți

tradiționaliști). ***Hristologia*** sa este de tip ***adopționist*** clasic, iar învățătura lui despre Dumnezeu și Cuvânt ne sugerează că era ***monarhian*** (e catalogat drept „monarhian dinamic", deoarece vede în Cuvântul una dintre puterile, *dynameis,* lui Dumnezeu). Oponenții săi cei mai activi din Biserica antiohiană au fost, se pare, acei teologi ai ***Logosului*** care urmau învățăturile origeniste (nu în ultimul rând, ***Grigorie Taumaturgul***). În 264 și 268, s-au ținut sinoade ale episcopilor la ***Antiohia*** pentru a condamna teologia lui Pavel și pentru a-i grăbi depunerea, dar stăpânirea sa asupra Bisericii a fost îndeajuns de puternică pentru ca el să poată ignora cenzura și să-și continue activitatea. Abia după ce s-a făcut un apel la împăratul Aurelian a putut fi alungat cu forța din clădirile bisericii. Secta lui Pavel a dăinuit oarecece timp după moartea acestuia, iar ***Canonul*** 19 al ***Sinodului de la Niceea*** i-a cerut clerului fidel lui și celor care îi urmau să fie botezați *de novo*, dacă voiau să fie primiți în Biserică. Mult mai târziu, a fost folosit ca un simbol eretic, iar oponenții lui ***Nestorie*** vor susține (în mod eronat) că acesta din urmă înviase învățăturile lui Pavel despre distincția radicală dintre Iisus și Cuvânt.

---

H.J. Lawlor, „The Sayings of Paul of Samosata", *JTS* n.s. 19 (1917-1918), pp. 20-45, 115-120; F.W. Norris, „Paul of Samosata: Procurator Ducenarius", *JTS* n.s. 35 (1984), pp. 50-70.

**Părinții apostolici**
(începutul secolului al II-lea)

„Părinții apostolici" este denumirea colectivă dată primilor scriitori ai Bisericii creștine, care au trăit imediat după perioada Noului Testament (și în unele cazuri contemporani cu ultimele cărțile scrise din ceea ce va fi mai târziu cunoscut drept canonul complet al Noului Testament). Scrierile lor sunt extrem de importante pentru înțelegerea formării primelor comunități creștine, dar au fost relativ neglijate de Biserica post-niceeană, pe considerentul că sunt foarte diferite ca formă și stil de interesele de atunci ale teologiei și, astfel, nu dețin statutul normativ al scrierilor scripturistice. Părinții apostolici aparțin perioadei bisericilor-de-casă sau începutului episcopatului monarhic și sunt de obicei preocupați de încurajarea moralizatoare, într-un puternic context sau perspectivă eshatologică. Scriitorii principali ai acestui grup sunt ***Clement Romanul***, ***Herma***, ***Ignatie al Antiohiei***, ***Papia***, ***Policarp*** și autorii *Epistolei către Barnaba*, *Epistolei către Diognet* și al epistolei *2 Clement*. De asemenea, ***Didahia*** este în mod tradițional inclusă în acest grup. Cele două cărți cunoscute îndeobște ca *Rânduiala bisericească apostolică* (Egipt, cca 300) și ***Constituțiile apostolice*** (***Constantinopol***, sfârșitul secolului al IV-lea) dovedesc deja că, în Antichitate, scriitorii creștini erau în mod deliberat arhaizanți pentru a fi incluși în

acest grup, în parte din rațiuni teologice, dar în principal din motive ce țineau de ritual și organizare bisericească.

---

L.W. Barnard, *Studies in the Apostolic Fathers* (Oxford, 1961); J. Lawson, *A Theological and Historical Introduction to the Apostolic Fathers and Their Background* (Londra, 1966); S. Tugwell, *The Apostolic Fathers* (Oxford, 1989).

**Părinții Capadocieni** (secolul al IV-lea)

Denumirea colectivă de „Părinți Capadocieni" este dată celor mai importanți teologi ***neoniceeni*** din Capadocia, care au preluat conducerea mișcării niceene după moartea lui ***Atanasie al Alexandriei***, unii fiind implicați în apărarea cauzei niceene la ***Sinodul de la Constantinopol (381)***. Cei mai importanți dintre ei erau retori bogați, sprijinindu-l și fiind ajutați de Meletie al Antiohiei. Între ei toți existau legături strânse, fie că era vorba de cele din familie sau de relațiile de rudenie și sunt frecvent numiți „cei Trei Capadocieni" (cei doi Grigorie și Vasile), dar, de fapt, numărul lor este mai mare, incluzându-i pe ***Vasile al Cezareei*** și sora sa, ***Macrina***, frații săi, ***Grigorie al Nyssei*** și Petru al Sevastiei, împreună cu ***Grigorie din Nazianz*** și vărul său, ***Amfilohie de Iconium***. Vasile și familia sa (poate fără Macrina) au părăsit poziția ***homoiusiană*** pentru a mărturisi total concepția ***homousiană*** și au acționat ca mediatori, pentru a-i sprijini pe mulți sirieni să ajungă la un acord cu partida niceeană alexandrină și apuseană. ***Grigorie din Nazianz*** a fost un apărător mult mai înfocat al deoființimii ***Logosului*** și a ***Duhului lui Dumnezeu***, iar opera sa a pus bazele arhitecturii majore a hristologiei neoniceene și a doctrinei ***trinitare*** mărturisite de ortodoxia de mai târziu.

---

J.A. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography* (New York, 2001); A. Meredith, *The Cappadocians* (New York, 1995); *idem*, *Gregory of Nyssa* (Londra, 1999); P. Rousseau, *Basil of Caesarea* (Berkeley, Calif., 1994).

**Păstorul lui Herma** *vezi* **Herma**

**Păcat**

Păcatul este traducerea obișnuită atât a termenului *hamartia* din Noul Testament grecesc, care, etimologic vorbind, înseamnă ratare a țintei, greșeală, cât și a cuvântului latin *peccatum*, care înseamnă vină. Creștinismul timpuriu nu s-a focalizat prea mult pe natura păcatului, cu toate că a fost întotdeauna conștient (o tendință ce a continuat să marcheze și teologia ***patristică***) că păcatul este în primul rând o chestiune de neascultare a poruncilor lui Dumnezeu și, astfel, o rebeliune împotriva legământului milostivirii Sale. În această privință, vechiul creștinism a asumat linia morală fermă dezvoltată de Vechiul Testament,

aceea de a interioriza legământul ascultării, o temă ce se poate observa în toate Scripturile ulterioare. Cele mai vechi scrieri ale ***Părinților Apostolici*** sunt puternic influențate de ideea cvasi-apocaliptică a celor „două căi" (ale binelui și răului, vieții și morții) așternute înaintea omului. Biserica este comunitatea celor care urmează calea vieții (*Didahia* 1, 1-6; 2; *Barnabas* 18-21; *Păstorul lui Herma, Porunci*). În primele trei secole, ideea Bisericii ca Aleasă a sfârșitului acestui secol, care primește un răgaz spre pocăire, este foarte puternică și poate fi sesizată mai ales în teologiile timpurii despre ***botez*** ca izbăvire a credincioșilor de ***moartea*** spirituală și fizică pricinuită de dominația păcatului asupra lumii. Botezul este cel mai strâns legat de conceptul puterii de ***înviere*** a lui Hristos ca Domn al Bisericii, Care înnoiește comunitatea sfinților ce vor fi eliberați de stricăciunea cauzată de păcat. Legătura strânsă în gândirea patristică dintre păcat și moarte este limpede exemplificată în teologia lui ***Origen*** și în lucrarea lui ***Atanasie al Alexandriei***, *Despre Întrupare*, unde Atanasie arată că viața creștină este o asimilare tot mai adâncă în puterea nepieritoare a Domnului înviat, în timp ce păcatul reprezintă forța endemică ce trage umanitatea în jos către stricăciune (*phtarsia*) și moarte. Ascetismul monastic de după secolul al IV-lea își îndreaptă atenția către problema păcatului, comunitățile celibatare din pustie ajungând astfel la un nou nivel de conștientizare psihologică. Teologi ca ***Evagrie*** au lărgit considerabil practica examinării morale, iar conceptul de taină a păcatului (faptul că nu „dispare" niciodată pur și simplu și că posedă o forță de atracție asupra ființelor umane) a devenit un obiect central al interpretării. Evagrie și alții au început să teoretizeze că, așa cum purtarea sfântă e datorată lucrării lui Hristos și sprijinului îngerilor, tot așa și răspândirea păcatului are loc în parte din pricina atacurilor demonice asupra credinciosului. În secolul al IV-lea, asceții sirieni ca Macarie (*vezi* ***Macarie cel Mare II***) dezvoltă ideea păcatului, în care văd un balaur furișat în inima omului, câteodată adormit datorită harului, dar care niciodată nu trebuie tratat cu ușurință. Mai mulți teologi răsăriteni ulteriori acestei perioade se vor împotrivi aprig acestei tendințe „messaliene", accentuând apăsat pe caracterul liber al păcătuirii omenești. În Apus, lucrurile stăteau diferit. În secolul al V-lea, Augustin și-a îndreptat și el atenția asupra problemei păcatului, tot din perspectiva ascetului introspectiv. Teologia sa despre har și izbăvire, amplificată de conflictul cu moralistul optimist ***Pelagius***, oferă direcția creștinismului latin de după el, care va vedea în păcat o molimă generalizată a neamului omenesc, cauzând o pierdere radicală a capacității spirituale și putând fi vindecată numai prin la fel de radicala intervenție a harului

lui Dumnezeu. Adânca influență a lui ***Augustin*** asupra gânditorilor de mai târziu va face ca *theologoumenon*-ul nord-african al păcatului originar să pătrundă în curentul principal al tradiției latine. Opinia sa era că păcatul se răspândește ca o boală, de la protopărinți, în întreg neamul omenesc, prin intermediul poftei sexuale, încât toți noii născuți sunt vinovați și au nevoie de iertare prin botez. După Augustin, mulți conducători bisericești latini vor presupune că păcatul este aproape o înclinație a ființelor omenești și că, prin contrast, lucrările harului sunt ***miraculoase***. Creștinismul răsăritean nu a adoptat niciodată un pesimism atât de amplu cu privire la răspândirea păcatului. Origen și Atanasie au susținut cu tărie amândoi, în tradiția alexandrină, că deși umanitatea a căzut, posibilitatea contemplării divine rămâne intactă în lăuntrul cel mai adânc al sufletului și că puterea de înviere a lui Hristos va răzbate dacă ucenicul dă ascultare din prisosul inimii. Origen a insistat mereu că păcatul este de fiecare dată o chestiune de alegere liberă și că oamenii trebuie judecați potrivit alegerii (*Despre principii* 3, 1). Majoritatea reflecției patristice asupra păcatului a rămas la acest nivel individual. Predicile despre justiția socială ale multora dintre marii Părinți (spre exemplu, Ioan Hrisostom, un critic aspru al venalității celor bogați) pleacă de la supoziția dreptului de proprietate și de la o pledoarie în favoarea filantropiei individuale. Preocupările etice moderne pentru „păcatul instituțional" erau în mare măsură necunoscute, chiar dacă la scriitorii creștini timpurii a existat întotdeauna sentimentul viu că păcatul nu este ceva cu totul interior și individual, ci are mai degrabă o dimensiune cosmică, Biserica fiind implicată într-o bătălie ***apocaliptică*** cu răul și forțele răului care urăsc răspândirea Împărăției lui Dumnezeu. Multe rugăciuni creștine răsăritene vorbeau și ele cu regularitate despre mărturisirea păcatelor „cu voie sau fără de voie, știute sau neștiute", ceea ce dovedește o conștiință sofisticată despre complicațiile sufletului și ale inimii umane în veșnica problemă a urmării sau evitării cerințelor Evangheliei.

---

W. Babcock, „Augustine on Sin and Moral Agency", *JRE* 16 (1988), pp. 28-55; J.P. Burns, ed., *Theological Anthropology* (Philadelphia, 1981); S. Lyonnet și L. Sabourin, *Sin Redemption, and Sacrifice: A Biblical and Patristic Study* (Analecta Biblica 48; Roma, 1970).

**Păcatul originar** *vezi* **Cădere**, **Păcat**, **Soteriologie**

**Pelagius – Pelagianism**

Pelagius a fost un ascet britanic care a trăit cu aproximație între 350 și 425 și a predat la ***Roma*** ca predicator moral și comentator biblic respectat. *Comentariul la cele*

*treisprezece epistole pauline* scris de el ne oferă o privire generală asupra concepției sale dinaintea marii controverse pe care a avut-o cu ***Augustin al Hipponei***, în perioada târzie a vieții lui și care i-a adus ulterior renumele de fondator al ***ereziei*** pelagiene. Pelagius a fost și un reformator moral. O idee de bază a gândirii lui este aceea că Dumnezeu a dat poruncile morale bisericești în Scripturi și în conștiința naturală și că este de datoria ucenicului să le pună în faptă printr-o ascultare credincioasă. Răspunderea morală este întotdeauna dificilă, dar nu imposibilă, căci Dumnezeu nu poruncește niciodată ceea ce nu este în puterea de înfăptuire a ucenicilor. În consecință, greutățile pe care le aduce respectarea legii morale trebuie întâmpinate și rezolvate printr-o corespunzătore pregătire ascetică. Această hotărâre progresivă de a ține poruncile este pentru el sinonimă cu adevăratul creștinism. O mare parte dintre aceste idei era privită în multe cercuri ale Bisericii din vremea lui ca ceva cu totul obișnuit. Într-adevăr, deși Pelagius va ajunge într-o mare încurcătură odată cu sinoadele din ***Africa de Nord***, care erau dominate de Augustin, principalul său oponent, atunci când va fi cercetat la Ierusalim, episcopul Ioan îl va exonera, negăsind nimic greșit în învățăturile sale ***ascetice***. Cu toate acestea, ciocnirea dintre Pelagius și Augustin a ajuns definitorie pentru gândirea creștină latină de mai târziu și catalizatorul celor mai întinse reflecții ale lui Augustin asupra teologiei ***harului*** și ***mântuirii***. Cercul lui Pelagius socotea *Confesiunile*, autobiografia lui Augustin, o carte mai degrabă scandaloasă. Li se părea că el este un episcop fără fibra morală necesară spre a da un bun exemplu conduitei laxe în care vedeau că se aflã bisericile. Îi îngrozeau mai ales desele ocazii când Augustin părea să sugereze că voința lui morală era neputincioasă în fața atât de multor greutăți și că a putut fi mântuit doar atunci când Dumnezeu i-a venit în ajutor, dăruindu-i harul mântuitor spre a se converti. Mai ales expresia: „Poruncește ce vrei, Doamne, și dăruiește ce poruncești" era socotită condamnabilă. Pentru Pelagius, ea confunda în mod iremediabil sprijinul dat de Dumnezeu ucenicilor Lui cu puterea morală pe care Dumnezeu se așteaptă să o manifeste un ucenic (ca să se preschimbe și să primească a se disciplina). Pelagius credea că, dacă un ucenic perseverează într-o disciplinare puternică și în ***rugăciune***, va ajunge la o statornicie în care până și dorința de a păcătui va dispărea, la starea de nepătimire ascetică (*apatheia*). Ciocnirea cu Augustin s-a petrecut mai întâi odată cu introducerea în Africa de Nord a unor teze controversate de către unul dintre ucenicii lui Pelagius (Caelestius). Examinarea acestuia din urmă și cenzura impusă de Sinodul din Cartagina, din 411,

au aruncat o umbră adâncă și asupra statutului învățătorului său. Caelestius fusese oripilat de concepția lui Augustin despre transmiterea păcatului prin omenire de parcă ar fi fost o formă de infecție (*cf.* tratatul lui Augustin, *Despre vină și iertarea păcatelor*, care este o replică la adresa lui Caelestius) și arătase că școala lui privea păcatul și păcătoșenia ca pe o problemă ce ține pe de-a întregul de alegerea morală conștientă, atribuibilă individual. Copiii se nasc în aceeași stare de inocență ca și Adam. În jurul anului 412, Pelagius a scris un tratat *Despre firea omenească* în scopul de a lărgi aceste concepții, iar când Augustin l-a criticat în propriul tratat *Despre fire și har* era limpede că mocnește un conflict internațional. Cercurile pelagiene credeau că africanii încearcă să impună Bisericii unele dintre concepțiile lor ciudate și extreme (despre păcatul originar și efectele atotcuprinzătoare ale ***căderii***). Augustin i-a cerut ajutorul lui Ieronim împotriva lui Pelagius, iar acesta (care deja se întâlnise și începuse să se certe cu Pelagius) a redactat propria scriere critică, *Dialogul împotriva pelagienilor*, în care îi ataca pentru că ar fi fost mai mult ***stoici***, decât creștini (avea în minte concepțiile lor despre ***apatheia***, capacitatea oamenilor de a rămâne fără păcate dacă se arătau credincioși). După ce Pelagius este achitat de acuzația de erezie (pentru ideile sale despre potențiala lipsă de păcat omenească) la sinodul palestinian din 415, Augustin va obține condamnarea lui pentru aceleași concepții de către papa Inocențiu I, în 417. Moartea papei în același an a dus însă la revizuirea cazului de către succesorul său, papa Zosimus, care era mult mai înțelegător cu Pelagius și mult mai alarmat decât predecesorul său de influența teologiei africane. Zosimus l-a reabilitat atât pe Caelestius, cât și pe Pelagius și i-a dezaprobat pe aceia care îi atacau fără un motiv adecvat. Dar africanii câștigă între timp sprijinul curții imperiale și împăratul Honoriu dă un edict prin care îi condamna ca agitatori pe ambii gânditori. Presiunea politică îl face pe Zosimus să aprobe această condamnare mai târziu în același an, iar Pelagius pleacă în pribegie spre Răsărit (probabil murind în Egipt, unde nu se mai aude nimic despre el). Deși există o lungă dezbatere erudită despre ce tratate pot fi atribuite în realitate lui Pelagius ca personaj istoric, erezia de „pelagianism” este descrisă prin raportare la teologia augustiniană a harului. Pelagius credea că Dumnezeu le-a dat, ce-i drept, oamenilor har, dar acest har prim este libertatea de a alege și de a răspunde. Celor care aleg calea binelui li se dăruiește și mai multă încurajare din partea lui Dumnezeu pentru a progresa în viața duhovnicească. Augustin credea că o asemenea concepție face din creștinism un simplu cult al „autoperfecționării” morale. El credea

despre capacitatea omenirii de alegere morală liberă că este atât de pervertită din pricina vechii (și neopritei) căderi din har și din iluminare, încât până și dorința de a se întoarce la Dumnezeu trebuie mai întâi să fie hrănită de harul anticipator al lui Dumnezeu. Toată dorința de Bine și toată mișcarea către Bine este, în opinia lui, un dar de la Dumnezeu. ***Ioan Casian***, teolog provenit din Biserica Răsăriteană, a fost consternat de întreaga controversă, pe măsură ce o observa, și a sugerat un compromis între cele două poziții: voința omenească liberă cooperează cu harul divin (o teologie ascetică predominantă la teologii monastici răsărteni și la ***Origen***). În Răsărit, faptul acesta fusese primit întotdeauna ca o filosofie comună, deși era acceptată și concepția lui Augustin despre prioritatea harului divin (dar în nici un caz cu formularea acestuia și cu pesimismul său radical referitor la vătămarea adusă sufletului de ***cădere***). În Apus, Sfântul Casian a fost ulterior mânjit cu un vag reproș de pelagianism, o formă care mai târziu va fi numită „semipelagianism". Pelagianismul n-a fost niciodată cu adevărat o mișcare eretică la scară largă, ci mai mult un soi de controversă fabricată pentru a promova teologia harului din cercul lui Augustin. Din acest motiv, tema nu a fost primită ca o discuție rodnică în tradițiile bisericești răsăritene. Cu toate acestea, viziunea pesimistă a lui Augustin despre transmiterea contagioasă a păcatului prin neamul omenesc, care a deteriorat cu totul libertatea și capacitatea spirituală a omului, a devenit în Apus o concepție standard. Teologia augustiniană a harului a reprezentat de bună seamă o celebrare rapsodică a mărinimiei lui Dumnezeu dar, ca urmare a condamnării severe a lui Pelagius, ea s-a perpetuat în creștinismul latin cu un preț nu tocmai mic pentru conceptul de libertate umană.

---

G. Bonner, *Augustine and Modern Research on Pelaginiasm* (Villanova, 1972); P. Brown, „Pelagius and His Supporters: Aims and Environment", *JTS* 19 (1968), pp. 83-114; J.P. Burns, „Augustine's Role in the Imperial Action against Pelagius", *JTS* 30 (1979), pp. 67-83; R. Evans, *Four Letters of Pelagius* (Londra, 1968); J. Morris, „Pelagian Literature", *JTS* 16 (1965), pp. 26-60; B. R. Rees, *Pelagius: A Reluctant Heretic* (Woodbridge, Marea Britanie – Wolfeboro, N.H., 1988); *idem*, *The Letters of Pelagius and His Followers* (Woodbridge, Rochester, N.Y., 1991).

## Pelerinaj

Cuvântul „pelerinaj" derivă din termenul latin *peregrinatio*, întreprindere a unei călătorii în străinătate, fiind folosit de creștini în sensul de călătorie cu scopul de a vedea și a se ruga la un anumit loc sfânt. Noțiunea este strâns legată de practica rugăciunii la mormintele marilor ***sfinți*** și ***martiri***, vechi ritual funerar pe care creștinii îl vor dezvolta într-un mod aparte pe cale liturgică (*vezi* ***înmormântare***).

Mormântul lui Petru era un vechi loc de atracție al Bisericii romane și tot așa erau și catacombele ei, care dețineau rămășițele unor importanți martiri. Însă, după ***persecuțiile*** din secolul al II-lea și al III-lea, multe biserici aveau mormintele lor cu martiri locali și se credea în general că cel mai bine este să te rogi la proprii sfinți, legați de regiunea de baștină și de zonele din vecinătate. De aceea, în cele mai vechi faze, pelerinajul la mormintele sfinților era atât de delimitat local, încât avea o importanță redusă. În secolul al III-lea, ***Origen*** manifesta un viu interes pentru identificarea și vizitarea locurilor notabile din istoria biblică, dar era o voce izolată (deși anticipată de ***Hegesip***); exemplul său va fi citat mai târziu de ***Eusebiu al Cezareii***, în secolul al IV-lea, ca probă a culturii biblice excepționale a lui Origen. Pelerinajul s-a manifestat public abia după secolul al IV-lea, când pacea Bisericii se statornicise și era lipsit de pericol să-ți declari apartenența creștină înaintea locuitorilor unei cetăți străine. Pe atunci, el era legat mai întâi de mormintele ***martirilor***, extinzându-se apoi treptat până la a include o călătorie la siturile monahale din Egipt, popularizate de ***Atanasie*** în *Viața lui Antonie*. După lucrările de construcție realizate de ***Constantin*** în Palestina, mai ales după construirea Bisericii Învierii, (numită mai târziu Biserica Sfântului Mormânt), „Țara Sfântă" începe să devină pentru creștini un concept semnificativ, iar ideea unei călătorii sacre la locul pătimirii, ***învierii*** și minunilor Domnului începe să fie încurajată de mulți scriitori ai Bisericii palestiniene, nu în ultimul rând de Eusebiu. Biserica din ***Ierusalim*** a elaborat un splendid ritual liturgic în această perioadă și, împreună cu mănăstirile latine și siriace stabilite în împrejurimile cetății, a devenit un adevărat loc de pelerinaj internațional, săvârșind adesea slujbele în trei limbi. Una dintre urmările vizibile ale acestui fapt a fost aceea că, în curând, practicile liturgice de la Ierusalim vor fi copiate în toată lumea creștină. Anumite voci, precum cea a Sfântului ***Grigorie al Nyssei***, care călătorise el însuși pentru a vedea Țara Sfântă, erau totuși sceptice. El îi sfătuia pe cititoarele sale ca nici măcar să nu se gândească la călătorie (*Epistole* 2, 18). Primul jurnal care înregistrează o călătorie în Palestina creștină este „Pelerinajul de la Bordeaux", alcătuit în 333. Unul dintre cele mai populare și cele mai citite în următoarele secole este relatarea din secolul al IV-lea, compusă de maica ***Egeria***, o călătoare la majoritatea siturilor biblice. Dintre acestea, multe, deși atinse de o istoricitate îndoielnică, se bucurau de reclamă din partea călugărilor locali, care sesizaseră latura turistică a pelerinajului. În secolul al V-lea, s-au alcătuit ghiduri speciale de călătorie pentru a descrie locurile sfinte din Palestina; un exemplu de prim rang este cel al lui Eucherius din Lyon. El a adăugat descrierii locurilor

pasaje biblice potrivite citirii sau recitării. Cele mai faimoase centre de pelerinaj erau cele de la ***Roma*** și Ierusalim, dar erau bine cunoscute și mormintele martirilor, precum cel al lui Vavila din Antiohia, Tecla din Seleucia, Serghie și Vah din Siria, Eufimia din Calcedon și Mina din apropierea ***Alexandriei***, iar, în curând, și mănăstirile unor ***asceți*** de seamă au început să atragă vizitatori. Comunitatea din preajma Sfântului ***Simeon Stâlpnicul*** din Siria era intens vizitată în timpul vieții lui, dar și alți asceți vor căpăta susținători după moartea lor. Pe la sfârșitul secolului al V-lea, multe Biserici voiau să-și ridice mormintele locale la rangul de centru de pelerinaj cu relevanță internațională. Un exemplu unic de acest fel îl constituie însuși Constantinopolul, care a început să constituie treptat un punct de atracție pentru ***moaștele*** sfinților, în primul rând pentru relicvele pătimirii Domnului aduse aici de împărații Constantin și Elena. În curând, Constantinopolul va avea între zidurile sale tot ce putea dori un pelerin (faima lui în această privință ducând la distrugerea fără precedent din timpul Cruciadei a IV-a din 1204). Totodată, el avea să devină în scurt timp centrul principal al vieții monahale creștine, mai ales după ce invaziile barbare asupra ***Sketisului*** au făcut nesigure călătoriile în Egipt. Cât privește rezistența capitalei răsăritene în fața vizitatorilor de plăcere ocazionali, o urmare a acesui fapt a fost că Țara Sfântă devenea o reședință tot mai primitoare. În creștinismul apusean de după secolul al V-lea, pelerinajul a ajuns să fie asociat cu ispășirea păcatelor, un concept cultivat mai ales de Biserica celtă, care avea o preferință pentru mai vechiul concept monahic de „exil" penitențial (*xeniteia*). Vechiului aspect al pelerinajului, de căutare a mijlocirii la un sfânt mormânt, încep, din acest motiv, să i se adauge elemente de practică penitențială, dezvoltate mai ales în Evul Mediu târziu.

---

E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimages in the Later Roman Empire*, A.D. 312-460 (Oxford, 1982); P.W.L. Walker, *Holy City: Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the 4th Century* (Oxford, 1990); R.L. Wilken, *The Land Called Holy* (New Haven, Conn. și Londra, 1992).

**Perihoreză**

Literal, termenul înseamnă „dans în jur" (*chora* era dansul antic grecesc în cerc). Într-un sens tehnic ***neoplatonist*** (*vezi* ***Plotin***, ***Proclus***), era folosit pentru a descrie felul în care este legat sufletul de trup, trăind înăuntrul acestuia, fără a-i fi subsumat. În textele teologice creștine, cuvântul este tradus de obicei prin „sălășluire reciprocă" sau „întrepătrundere". Este folosit în principal în contextul limbajului ***treimic*** sau ***hristologic*** pentru a conota, bunăoară, maniera dinamică și intimă în care cele

două firi ale lui Hristos se raportează una la cealaltă (în unirea ***ipostatică***), în așa fel încât o sferă de activitate (cum e cea a umanității) e deosebită, dar nu separată, de cealaltă (dumnezeirea), ci sunt mai degrabă interactive și corelate într-o relație de intensă intimitate (*vezi* ***comuniunea însușirilor***). ***Grigorie din Nazianz*** e unul dintre primii teologi care au folosit acest limbaj (*Epistola* 101; *Cuvântarea* 38, 13). În context trinitar, cuvântul se referă la maniera în care cele trei persoane (ipostasuri) împărtășesc dinamic aceeași Dumnezeire și se bucură de intercomuniune dinamică în cea mai intensă unitate imaginabilă înăuntrul ființei comune, de-a lungul relațiilor deosebite dintre Tatăl, Fiul și ***Sfântul Duh***. ***Ioan Hrisostom*** este printre primii care l-au utilizat în acest domeniu, iar după ***Ioan Damaschin***, el a devenit un termen standard în teologia bizantină.

---

G.L. Prestige, *God in Patristic Thought* (Londra, 1952), pp. 297-305; H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, Mass., 1964).

**Perpetua și Felicitas** (m. în 203)

Sfintele Perpetua și Felicitas au fost două femei ***martir*** din Biserica ***Africii de Nord***. Povestea lor se păstrează într-o uimitoare narațiune (*Pătimirea Martirelor Perpetua și Felicitas*) bazată pe jurnalele de închisoare (povestirea ***viselor-vedenii***) notate de Perpetua (cap. 3-10) și preotul Saturus (cap. 11-13). Cele două candidate la ***botez*** fuseseră arestate în Cartagina, împreună cu preotul lor și cu alți ***catehumeni*** (Saturninus, Secundulus și Revocatus), în timpul ***persecuției*** creștinilor din vremea domniei lui Septimius Severus. Felicitas și Revocatus erau sclavi care mărturisiseră credința laolaltă cu stăpânii lor creștini. Dramatica poveste a Sfintei Perpetua ne prezintă o tânără mamă care refuză autoritatea tatălui (păgân) și renunță la atașamentul față de copil pentru a rămâne credincioasă jurământului făcut lui Hristos. Neînțelegerile dintre familie și noii creștini (botezați în închisoare) se radicalizează și pun într-o lumină ***eshatologică mărturisirea*** noii religii. Felicitas refuză să se lepede de mărturisire, deși naște în închisoare. Vedeniile o conving pe Perpetua că va putea să-l izbăvească pe mai tânărul frate Dinocrates, mort păgân, de suferințele ***iadului*** prin harul mijlocirii ei martirice și totodată că propriile suferințe (atunci când va fi îmbrăcată simbolic în bărbat ca să lupte în arenă) sunt în realitate o luptă cu forțe demonice, prin care va fi mântuită. Preotul are o vedenie (probabil la fel de auto-referențială) a martirei Perpetua în rai, punând capăt unui conflict apărut între episcop și preot. ***Martiriul*** este o importantă contribuție, miza sa fiind aceea de a înregistra în mod detaliat mărturisirea creștină și de a demonstra anumite idei teologice deduse din

neînfricarea martirilor. Sunt prevalente temele statorniciei și curajului, dar editorul pare totodată interesat mai ales să avanseze ideea că martirii vădesc lucrarea durabilă a Sfântului Duh, Care trezește viziuni profetice în sfinții puși la încercare și îi desăvârșește, și Care încredințează Biserica de iertare prin mijlocirea martirilor. Martiriul va deveni un model standard al hagiografiei martirice ulterioare. Interpreții moderni s-au întrebat adesea dacă textul derivă din cercurile montaniste (profeți femei, accentul pus pe vise și elemente prin care martirii capătă întâietate asupra episcopilor locului), dar aceste elemente se pot găsi în aproape narațiunile martirice din Africa (fie montaniste, ***donatiste***, ori ortodoxe), în care cultul lor a dobândit repede o semnificație. Ideea că martirii dăruiți cu har au o putere de mijlocire pe lângă Dumnezeu care o depășește pe cea a unui episcop local reprezintă o chestiune identică cu aceea care va diviza biserica lui ***Ciprian*** din Cartagina cincizeci de ani mai târziu. Atât ***Tertulian*** (*De anima*), cât și ***Augustin*** (*Predici*, 280-283) se referă la tradiția acestor acte martirice. Basilica Sfintelor Perpetua și Felicitas a fost una dintre cele mai mari din Cartagina.

---

M. R. Lefkowitz, „The Motivations for St. Perpetua's Martyrdom", *JAAR* 44 (1976), pp. 417-21; J.A. Mc Guckin, „Martyr Devotion in the Alexandrian School (Origen to Athanasius)", în *Martyrs and Martyrologies* (Studies in Church History 30; Oxford, 1993), pp. 35-45; retipărit în E. Ferguson, ed., *Recent Studies in Church History* (vol. 5; Hamden, Conn., 1999); W. Shewring, trad., *The Passion of Saints Perpetua and Felicity* (Londra, 1931).

## Persecuții

Termenul derivă din conceptul juridic roman timpuriu (*persequi*) al „prigonirii" dizidenților socotiți periculoși pentru stabilitatea statului. Din punctul de vedere al autorităților oficiale, creștinii erau principala problemă locală invocată pe întreaga întindere a imperiului, ce trebuia rezolvată prin metodele obișnuite de suprimare (în grade variate de constrângere, pe măsura gradului de ostilitate al comunității locale și a caracterului guvernatorului provincial și al magistraților locali). În majoritatea surselor de până în secolul al IV-lea (când autoritățile imperiale au devenit cu adevărat conștiente că mișcarea creștină reprezenta o forță internațională), autoritățile romane se pare că erau uluite de tenacitatea arătată de creștini în refuzul de a oferi jertfele cuvenite și revoltate totodată de „mizantropia" lor antisocială. Percepția asupra acestei mizantropii va face ca cele mai vechi comunități creștine să suporte pe mari teritorii o doză adâncă de resentiment din partea maselor locale, adesea irumpând în persecuții aprobate oficial. Însă, din punctul de vedere

creștin, aceste persecuții de stat nu erau în primul rând o chestiune locală sau pur și simplu juridică, ci o manifestare de mânie a prințului lumii acesteia împotriva Miresei alese, Bisericii, comunitatea izbăviților din vremurile de pe urmă. Persecuțiile sponsorizate de stat, agentul „fiarei", erau luate ca semn ***apocaliptic*** al vremurilor de pe urmă, proorocite ca atare de Însuși Iisus (Mc. 10, 17; In. 15, 17-21), Care era prin aceasta arhetipul rezistenței creștine. Ca urmare, Biserica va consemna cu grijă ***„actele" martirilor***, în fiecare caz comunitatea luptând cu un rău apocaliptic, și va fi foarte conștientă de importanța faptului de a avea martiri în fiecare comunitate, pentru a-și valida puterea ei de comunitate a noului secol. Despre martiri se credea că trec imediat din această lume în proximitatea lui Hristos, Martirul suprem, și că sunt vrednici de a exercita o puternică mijlocire la Dumnezeu, în numele Bisericilor lor locale. Iată de ce consemnarea persecuțiilor a fost precisă și (în general) corectă încă din zorii creștinismului (începând cu relatările despre protomartirul Ștefan din Faptele Apostolilor 7, 60 și despre executarea lui Iacov și arestarea lui Petru din Faptele Apostolilor 12, 2-3), deși atenția acordată naturii ***eshatologice*** a persecuțiilor le conferă în izvoarele bisericești o prioritate și o semnificație pe care nu o au din perspectiva seculară a istoriei contemporane lor. Autorul Faptelor Apostolilor arată cum Pavel era persecutat din cetate în cetate (Faptele Apostolilor 17, 10-13), semn al ostilității reale pe care o vor fi stârnit vizitele sale de propovăduire în sânul comunităților locale iudaice. Unele persecuții de stat timpurii urmăreau să constrângă la conformitate clasa de mijloc creștină ce se ivise, prin amenințarea cu pierderea dreptului de proprietate și a celor civile; altele se concentrau pe învățătorii creștini de marcă sau pe convertiții recenți, însă pentru Biserică toate erau la fel, mereu îndreptate fără discriminare împotriva „Bisericii lui Hristos". În felul acesta, ea dădea noțiunii de „persecuții romane" o continuitate și o coerență istorică pe care adesea acestea nu le aveau, în multe cazuri ele constituind doar răspunsuri *ad hoc* și politici de probă.

Prima persecuție imperială a fost cea a lui Nero, călăul lui Petru și al lui Pavel, cel întotdeauna privit ca geniu rău arhetipal al lungului șir de „împărați răi". Ideea acestui șir de împărați răi e prezentată strălucit de ***Lactanțiu*** în tratatul său *Despre moartea persecutorilor*, unde acesta (alături de cărțile Macabeilor) dovedește cum împărații răi (definiți astfel în întregime prin persecuțiile lor politice) sunt îndepărtați de Dumnezeu prin moarte violentă, în timp ce împărații cei buni prosperă, mai ales ***Constantin***, cel are a abolit persecuția, fiind în felul acesta răsplătit de Dumnezeu cu puterea

supremă. Persecuția lui Nero, din 64, a fost stimulată de dorința acestuia de a fi văzut că face ceva ca răspuns la incendierea catastrofică a Romei. Fiind un grup foarte nepopular, străin și care nu adora zeii, creștinii erau o țintă ușoară și vor fi tratați cu o cruzime spectaculoasă, menită să împace mânia zeilor și, în același timp, să potolească cathartic mânia populației din cetate. Acest pogrom violent s-a limitat numai la cetatea propriu-zisă a Romei.

Izvoarele creștine (Eusebiu, *Istoria bisericească* 4, 26, 8; Tertulian, *Apologeticul* 5, 4) îl menționează pe Domițian ca al doilea persecutor, în anul 95. Măsurile sale represive par acum să fi fost îndreptate în mare parte împotriva nobilimii romane care vădea oarece atracție pentru „idei evreiești" în moralitate și cult, o mișcare urâtă de Domițian pentru că eroda valorile și tradițiile romane. Domitilla, nepoata împăratului, probabil creștină, va fi exilată pe insula Ponza, acolo unde „chilia" ei va deveni centru de cult în secolul al IV-lea (Eusebiu, *Istoria bisericească* 3, 18, 4; Ieronim, *Epistole* 108, 7). Soțul ei, Flavius Clemens, este executat, printre alte motive, pentru „simpatii evreiești". Mult timp s-a bănuit că el ar fi ***Clement Romanul***, unul dintre cei mai mari conducători timpurii ai creștinilor de la Roma. Astăzi, în general, se crede că papa Clement a fost mai degrabă un membru din gruparea acestuia, probabil un libert aflat în serviciul acestuia. Dorința lui Domițian de a se deifica a confirmat cele mai rele bănuieli ale creștinilor că ceea ce se petrecuse nu era un simplu accident. Persecuția este reflectată în câteva izvoare (*1 Clement* 7, 1; 59, 4; *Păstorul lui Herma*; Tertulian, *Apologeticul* 5, 4; Meliton de Sardis, în Eusebiu, *Istoria bisericească* 3, 17-18; 4, 26, 9) și nu în cele din urmă, în cartea Apocalipsei (Apoc. 2, 13; 20, 4). Ea va fi cauza exilului lui Ioan în Patmos și a chemării ultimelor rude ale lui Iisus pentru anchetare la Roma (*cf.* Hegesippus, în Eusebiu, *Istoria bisericească* 3, 19-20). Creștinismul va fi amestecat în această perioadă laolaltă cu „practicile evreiești" – dar, pe la sfârșitul secolului întâi, dreptul roman făcea o deosebire între ele – spre marele detriment al creștinismului, de vreme ce pierduse orice pretenție anterioară de a fi tratat aparte.

Următoarea persecuție e consemnată sub împăratul Traian, al cărui legat în provincia Bithynia, Pliniu cel Tânăr, îi cerea în 112-113 instrucțiuni speciale (*Epistola* 10, 96, 2), din cauză că era foarte nemulțumit de felul în care localnicii profitau în chip revanșard de cenzura de stat asupra creștinismului pentru a-și denunța inamicii din pură meschinărie – mai ales că propriile informații, extrase prin torturarea unei diaconițe, dezvăluiseră că era vorba despre o mișcare destul de inofensivă. Pliniu voia să știe dacă creștinii trebuiau executați pentru simpla „mărturisire

a numelui", ori doar pe baza unor crime demonstrabile. Răspunsul imperial a fost că pedeapsa cu moartea este meritată dacă la judecată persoana refuză să retracteze și să „venereze zeii noștri", dar că creștinii nu trebuie urmăriți (*non conquirendi sunt*) ca niște criminali de rând. Hadrian, succesorul lui Traian, îl va instrui în 124-125 pe proconsulul Asiei în chip asemănător să nu incite la proteste publice locale împotriva creștinilor și să-i condamne doar dacă au comis crime dovedite la judecată. Hadrian le-a dat creștinilor dreptul de a-și da în judecată detractorii, în virtutea legilor calomniei.

Acest rescript a calmat tendința locală de a denunța grupuri creștine prin vagi acuzații de mizantropie sau ***magie***, însă izbucnirile locale de ostilitate au fost încă responsabile pentru alte câteva persecuții, unele dintre ele rămânând vii în amintirea creștină, bunăoară execuția de la Roma a lui ***Iustin***, în 165, cea de la Smyrna a lui ***Policarp***, din aceeași perioadă (Eusebiu, *Istoria bisericească* 4, 15, 26, 29; *Martiriul lui Policarp*), ori a martirilor din Lyon, în 177 (Eusebiu, Istoria bisericească 5, 1; 5, 2, 1-8). Împăratul Marcus Aurelius, sub a cărui domnie s-au petrecut toate aceste lucruri (161-180), este așadar socotit ca următorul împărat „persecutor". În acea vreme (c. 178), apologetul păgân Celsus scrie un tratat intitulat *Cuvânt adevărat*, în care arăta că ostilitatea comună împotriva creștinilor era cauzată de asocierea lor mutuală, de rostirea unor jurăminte secrete de sprijinire reciprocă și de subminarea valorilor romane prin tăgăduirea zeilor și refuzul cultului public. Pentru Celsus, creștinii erau o societate ce trebuia urmărită și eradicată (Origen, *Contra lui Celsus* 8, 69) spre binele comun.

În 193, când dinastia Severilor a ocupat tronul imperial, presiunea împotriva creștinilor se destinde datorită politicii mai relaxate față de religiile orientale de la ***Roma***. În această perioadă, creștinismul își va relua eforturile misionare (*cf.* Tertulian, *Ad nationes* 1, 14; *Apologeticul* 18, 4) cu un relativ succes, deoarece un nou val de ură populară împotriva Bisericii se manifestă între 197 și 212, iar la ***Roma***, în ***Alexandria*** și ***Africa de Nord*** au loc izbucniri locale de violență împotriva comunităților creștine. La Cartagina, printre victime s-au numărat și ***Perpetua și Felicitas***. Un element comun al violențelor din această perioadă este acela că par a fi îndreptate mai ales împotriva noilor convertiți la mișcarea creștină (*vezi* și Eusebiu, *Istoria bisericească* 6, 3). Scriitorii creștini au atribuit retrospectiv o mare parte din vina simbolică pentru aceste evenimente împăratului Septimius Severus, care, în 202, a dat un rescript ce interzicea convertirea atât la ***iudaism***, cât și la creștinism. Între 212 și 235, a existat încă o perioadă de pace, culminând cu domnia lui Alexandru

Severus (222-235), împărat care a tolerat Biserica. Este perioada în care sunt atestate primele clădiri creștine (cum ar fi ***catacombele*** romane și biserica din Dura-Europos).

Dinastia Severilor va fi răsturnată violent în martie 235 de Maximinus Thrax (235-238), evenimentele fiind însoțite de epurarea de la curte a susținătorilor creștini ai lui Alexandru (Eusebiu, *Istoria bisericească* 6, 28). Ea se va extinde până la o epurare a personalităților creștinele de la Roma (***Ipolit*** și papa Pontianus vor fi condamnați la exil cauzator de moarte în minele de sare din Sardinia) și probabil și din Palestina (*cf.* Origen, *Exhortație la martiriu*). Maximinus va fi și el răsturnat de pe tron de dinastia gordiană în 238 și, cu toate că în anul acela Origen prevestește un viitor pogrom mondial împotriva Bisericii (*Comentariu la Matei* 24, 9; *Omilii la Matei* 39), perioada s-a dovedit a fi un scurt interludiu de pace. Unii consideră că Filip Arabul, împărat din 244 până în 249, a fost el însuși creștin.

Asasinarea lui Filip în 249 și urcarea pe tron a împăratului Decius (249-251) a adus cu sine o puternică reacție împotriva influenței în creștere a creștinilor și o încercare hotărâtă de a nimici Biserica. Decius dorea să dea vina pentru declinul militar și politic al Romei pe respingerea ostentativă a valorilor romane de către creștini, iar în ianuarie 250, poruncește ca jertfa anuală adusă pe dealul Capitolin zeilor Romei să fie respectată cu solemnitate și în toate capitalele provinciilor. Pentru a marca această ocazie, el arestează mulți lideri creștini importanți. Sunt martirizați Fabian al Romei și Vavila din Antiohia, iar ***Dionisie al Alexandriei*** și ***Ciprian al Cartaginei*** scapă cu mare dificultate. După primul val, Decius va statornici comisii religioase pentru a supraveghea respectarea sacrificiilor regulate și participarea cetățenilor la ele. Această măsură avea în parte intenția de a-i elimina pe creștinii care se împotriveau, iar certificatele (*libelli*) vor deveni o dovadă obligatorie că jertfa s-a oferit cu adevărat. Creștinii care se conformau fie prin oferirea de tămâie, fie prin jertifire (*sacrificati*) sau prin mituirea oficialilor pentru ca aceștia să le vândă un certificat (*libellatici*) vor fi socotiți de Biserică la fel de apostați. Însă este limpede că politica lui Decius a avut un impact considerabil și că a fost persecuția cea mai bine organizată de până atunci. Ciprian ne oferă multe informații despre această perioadă și despre dislocarea produsă în viața Bisericii. Decius este ucis într-o bătălie cu goții din 251, iar succesorii lui, Galus și Volusianus vor încerca mai întâi să continue politica religioasă (*cf.* Ciprian, *Epistola* 59, 8), dar în curând își pierd entuziasmul, iar Biserica se va reface cu rapiditate, așa cum se poate vedea din notabilele progrese în materie de literatură teologică și probleme organizaționale din această perioadă.

Împăratul Valerian (253-260), incapabil să învingă în războiul împotriva Persiei, încearcă din nou să insiste pe devoțiunea religioasă pentru zeii romani, iar în 257, dă un edict care le cerea creștinilor conformare; în anul următor, el va da la iveală o politică de reprimare și mai intensă. Potrivit acesteia (Ciprian, *Epistole* 80), clerul creștin urma să fie arestat și executat sumar, senatorii și cavalerii care mărturiseau creștinismul săși piardă rangul și proprietățile, matroanele să îndure confiscarea averii și exilul, iar slujbașii publici să fie duși în robie și trimiși în lagăre de muncă. În 258, Ciprian al Cartaginei este scos din arestul forțat la domiciliu și condamnat la moarte pentru sacrilegiu și atitudine de dușman al zeilor Romei. Persecuția valeriană nu a fost socotită de creștini în nici un caz la fel de teribilă ca cea a lui Decius sau, mai târziu, ca a lui Dioclețian, însă a fost probabil una dintre cele mai severe pe care le-a îndurat Biserica, chiar dacă nu a fost de lungă durată. Valerian este capturat de perși la Edessa, în 260. Va fi ținut ca ostatic de lux pentru tot restul vieții, iar după moarte, trupul îi va fi jupuit, pielea împăiată și vopsită în purpură imperială, apoi atârnată în templul zeilor ca jertfă – o pedeapsă meritată, din punctul de vedere al creștinilor. După ce și-a asigurat mai mult sau mai puțin tronul, fiul său, împăratul Gallienus (253-268) emite în 262 un rescript de toleranță a Bisericii. În următorii patruzeci de ani, Biserica se bucură de stabilitate politică și face mari progrese.

Astfel, următoarea perioadă de criză a lovit cu multă putere, câștigându-și prin aceasta renumele de Marea Prigoană. Ea durează, în jumătatea apuseană a imperiului, din 303 până în 305, iar în Răsărit, din 303 până în 312. Împăratul Dioclețian introdusese o politică de reformă religioasă conservatoare ca parte a unui pachet mai larg de măsuri, menit să stabilizeze imperiul. S-a susținut că membrii propriei familii erau simpatizanți creștini și că acesta e motivul pentru care a avut o atitudine ambivalentă în ce privește violența persecuției; însă cezarul său, Galeriu, era mult mai fățiș ostil cauzei creștine și l-a convins pe Dioclețian să ceară conformarea religioasă printr-un edict către întregul imperiu, dat în februarie 303. Acesta evita încă pedeapsa cu moartea, dar ordona distrugerea bisericilor creștine, arderea Scripturilor, degradarea socială a credincioșilor din clasa superioară, ducerea în robie a slujbașilor publici și pierderea generală a drepturilor civile de către cei ce profesau creștinismul. Curând, un edict adițional va cere arestarea clerului, dar pe atunci sistemul închisorilor era atât de supraîncărcat, încât edictul fu amendat cu prevederea de a li se cere tuturor să aducă jertfe, iar apoi să fie eliberați. Mulți vor fi torturați pentru a li se obține conformarea.

Unii au devenit martiri în această perioadă (Eusebiu, *Martirii din Palestina*), deși câțiva au căzut din credință; decimarea infrastructurii clericale, laolaltă cu arderea bisericilor, se va dovedi însă devastatoare. Încă de timpuriu, în 304, ca urmare a îmbolnăvirii și retragerii temporare a lui Dioclețian, Galeriu intensifică strictețea măsurilor și dă un edict prin care cere ca toți cetățenii să aducă jertfe și libații zeilor, sub amenințarea cu moartea. Faptul a provocat ravagii printre creștinii din Africa de Nord (Eusebiu, *Istoria bisericească* 8, 6, 10) și a dus la un număr ridicat de execuții, constituind un episod pe care conștiința creștină mai largă l-a consemnat sub numele de „Marea Prigoană". În 305, Dioclețian și colegul său, Maximian, au demisionat în Apus, iar noii conducători au fost distrași de războiul civil, în timpul căruia supremația a obținut-o Constantin, nu întâmplător în calitate de protector al creștinilor. În Răsărit, acolo unde Galeriu era acum împăratul mai vârstnic, persecuția a continuat. În primăvara lui 306, proaspătul său *Caesar*, Maximin Daia, dă un edict prin care cere tuturor guvernatorilor de provincii să se asigure că poporul aduce jertfe. Măsura va fi impusă cu severitate în Palestina, iar în alte părți va fi controlată sporadic până în 309, dată după care devine tot mai limpede că era o politică ineficientă. În 311, Galeriu cade la pat bolnav de moarte și, încredințat că L-a mâniat în mod nechibzuit pe Dumnezeul creștin, hotărăște revocarea politicii sale. Acum, el cere creștinilor să se roage pentru bunăstarea statului și pentru vindecarea sa, îngăduindu-le să-și reconstruiască bisericile (Eusebiu, *Istoria bisericească* 8, 17, 3-10). Șase zile mai târziu, va muri. Succesorul său, Maximin Daia, preia comanda teritoriilor lui și, fără să anuleze edictul lui Galeriu, încurajează autoritățile locale să atace comunitățile creștine și pe liderii de marcă ai acestora. Această violență „pe jumătate oficială" e răspunzătoare pentru mai multele izbucniri ale persecuției din Nicomidia, Tyr și Antiohia (Eusebiu, *Istoria bisericească* 9, 7, 10-11). Un episod încă și mai violent are loc în Egipt (9, 9, 4-5), în timpul căruia este martirizat Petru al Alexandriei. Ultima victimă va fi faimosul teolog ***Lucian***, episcop al Antiohiei, care moare în ianuarie 312. Maximin Daia va muri și el în 313, imediat după ce Constantin îl înfrânge la Roma pe Maxențiu, ultimul său rival din Occident. În același an, o reconciliere formală între Constantin și Liciniu, cel ce era acum *Augustus* al întregului Răsărit, pune capăt Marii Prigoane. În imperiul apusean, Constantin îi încuraja acum în mod vădit pe creștini. Deoarece aspirația lui la puterea supremă deveneau din ce în ce mai manifeste, Liciniu, *Augustus* al provinciilor răsăritene, hotărăște să se sprijine pe puterea alternativă a vechii religii și a susținătorilor ei tradiționali. Au existat

câteva semne incipiente de ostilitate față de creștinii din Răsărit, pe care Constantin le-a invocat ca justificare pentru a-l răsturna pe Liciniu de la putere în 324, rămânându-i liberă calea către monarhia supremă în imperiu. El și dinastia sa vor fi, începând din acel moment, strâns asociați mișcării creștine, iar la sfârșitul secolului al IV-lea, Biserica se va bucura de o pace și prosperitate fără de egal. A mai existat un scurt efort, dar lipsit de entuziasm (aspru criticat de ***Grigorie din Nazianz*** în *Cuvântări* 4-5), din partea împăratului Iulian (361-363), de a obstrucționa cauza Bisericii, însă moartea acestuia (probabil de mâna unor asasini creștini) consemnează sfârșitul persecuțiilor ordonate de împărați păgâni împotriva Bisericii, cel puțin în era ***patristică***. În Apus, va mai exista un număr considerabil de persecuții în veacurile al V-lea și al VI-lea, când regii goți invadatori, care erau arieni, își fac simțită puterea asupra catolicilor niceeni. Și în Bizanț, împărații creștini zeloși să impună varietățile lor de ortodoxie vor fi, de asemenea, numiți în veacurile ulterioare „prigonitori răi", însă aceasta doar „prin analogie".

Biserica s-a născut în mijlocul persecuției și s-a ridicat ca o puternică forță de rezistență de-a lungul a patru secole de împrejurări dificile. Pentru ea, după această perioadă, amintirea acestor persecuții a fost mereu un motiv arhetipal de încurajare în (multele) tulburări de mai târziu. Biserica și-a sărbătorit biruința din secolul al IV-lea nu doar prin aceea că s-a statornicit adânc în însăși țesătura civilizației romane, ci mai ales prin faptul că și-a conservat amintirea vechilor ei martiri pe firmamentul unui calendar liturgic în expansiune, care a canonizat vechea perspectivă eshatologică a „timpului prigoanelor"

---

L.W. Barnard, „Clement of Rome and the Persecution of Domitian", *NTS* 10 (1963), pp. 251-60; T.D. Barnes, „Legislation Against Christians", *JRS* 58 (1968), pp. 32-50; W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford, 1965); P. Keresztes, „The Jews, the Christian, and the Emperor Domitian", *VC* 27 (1973), pp. 1-28; H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford, 1972); A.N. Sherwin-White, „The Early Persecutions and Roman Law-Again", *JTS* 3 (1952), pp. 199-213; G.E.M. de St. Croix, „Why were the Early Christians persecuted?", *Past and Present* 26 (1963), pp. 6-38; B.W. Workman, *Persecution in the Early Church* (Oxford, 1980).

## Persoană

Gândirea contemporană (mai ales după progresele analizei psihologice din secolul al XX-lea) este atât de fundamental orientată în jurul ideilor de persoană, personeitate și personalitate, încât este aproape o revelație să descoperim că vechea gândire grecească privea ideea de persoană ca fiind ceva periferic. ***Aristotel*** a centralizat în

așa mare măsură categoria de natură colectivă, încât ideea unui individ reprezentativ al genului nu oferea mai nimic interesant în sens obiectiv privirii filosofice. Tot ce putea fi dedus despre umanitate era accesibil prin cercetarea colectivității. Investigația privitoare la ființa omenească masculină sau feminină, la persoană, era „accidentală” în raport cu clasificarea ***naturii***. Creștinismul epocii bizantine a fost cel care va schimba radical perspectiva și o va face datorită intensei focalizări asupra personeității, produsă ca urmare a crizei ***hristologice***. Etapele timpurii ale dezbaterii hristologice vor fi parcurse fără ca între creștini să existe o prea mare îngrijorare că din vocabularul Bisericii era mai mult sau mai puțin absent un cuvânt tehnic pentru „persoană”. Unitatea subiectivă era pur și simplu presupusă. În ***Crez***, bunăoară, afirmațiile despre Fiul Cel veșnic al lui Dumnezeu („Dumnezeu din Dumnezeu, Lumină din Lumină”) erau pur și simplu contopite cu aserțiunile istorice despre Iisus, Fiul lui Dumnezeu („Care a pătimit sub Ponțiu Pilat, a murit și a fost îngropat”), fără prea multe aprecieri. La începutul secolului al V-lea, sofisticata teologie a Bisericii siriene (***Diodor al Tarsului***, ***Teodor din Mopsuestia***) a fost adusă de ***Nestorie al Constantinopolului*** într-un conflict major cu devoțiunea hristologică alexandrină mai tradițională, reprezentată de ***Chiril al Alexandriei***. Rezultatul dezbaterii care a urmat a fost dorința de a clarifica ideea de subiectivitate personală, așa cum era ea reprezentată în viața lui Hristos. Biserica siriacă oferea ideea de *prosopon* pentru a exprima subiectul individual. *Prosopon* era la origine „masca actorului”. Implica ideea de „chip”. În utilizarea hristologică tehnică a cuvântului, era acel chip al personalității pe care realitatea îl prezenta lumii exterioare. În felul acesta, ea era un sinonim foarte apropiat de termenul vechi din latină, *persona*, care fusese în uz de generații, deși niciodată definit pe de-a-ntregul (Tertulian, *Împotriva lui Praxeas*). Nestorie explica oarecum teme complicate folosind o teorie complexă despre faptul că Hristos prezenta mai multe „fațete personale” către lume, după cum lucra ca Fiul veșnic al lui Dumnezeu (Logos), ca Fiul Omului (omul Iisus) sau ca Hristos (un rol mixt complex, care putea fi comparat cu sacralitatea Marelui Preot). Toate acestea țin de un alt subiect (*vezi* ***Sinodul de la Efes***), însă vederile lui Nestorie au fost atacate viguros de Chiril al Alexandriei, care susținea o singură *physis* (realitate concretă) a Hristosului divin, rezultat al sinergiei Cuvântului lui Dumnezeu cu o viață omenească, astfel încât o persoană dumnezeiască a Treimii asumă modalitatea omenească de existență, rămânând totodată Cel Care fusese dintotdeauna, Fiul dumnezeiesc („*mia physis tou theou logou sesarkomene*”). Această terminologie a unei singure *physis*

va fi de îndată respinsă de aproape oricine altcineva din Biserica Răsăriteană, iar în curând va fi abandonată și de Chiril (dar nu și de susținătorii săi din Egipt: *vezi **monofizitism***), care recunoștea că un cuvânt care era echivalent al naturii colective (*physis* ca atribute fizice) putea cu greu să funcționeze ca nouă definiție a subiectivității personale (*physis* ca ființare concretă). Dar Chiril va refuza să adopte termenul *prosopon* preferat de Nestorie, deoarece îi părea din capul locului superficial (accidental, în sensul filosofiei antice), în vreme ce noțiunea de personeitate a Dumnezeu-Cuvântului trebuia să fie exprimată prin ceva profund concret și solid (de aici și alegerea sa originară a lui *physis*). Se va mulțumi în schimb cu termenul *hypostasis*. Acesta comunica ideea de soliditate (substrat adânc al realității) și era destul de flexibil (și de nou) pentru a conota ideea de subiect personal. Așa se face că ***hypostasis*** a fost repede adoptat ca principalul termen creștin pentru personeitatea individuală. În Occident, după 400, Augustin își va îndrepta atenția către problema personeității în hristologie și îi va pregăti calea lui ***Boethius*** care va da Apusului o definiție clasică, potrivit căreia persoana este „substanța individuală a unei naturi raționale". La ***Sinodul de la Calcedon*** (451), *prosopon* și *persona* au fost redefinite ca având același sens cu *hypostasis*, iar în curând numai ultimii doi termeni au rămas în uz în Bisericile Latină și Greacă. Tendința latină de a substanția persoana s-a combinat cu tendința greacă de a o privi ca prezență a unei energii transformatoare. În felul acesta în civilizația occidentală și-a făcut intrarea un vocabular tehnic al „personeității". Funcția ipostasului în hristologie era aceea de a ***îndumnezei*** firea umană asumată. Așa că „persoana", concept al prezenței și puterii divine care transfigurează și transcende, nu a mai intrat în filosofie ca fiind ceva „accidental", ci ceva substanțial. Deși inițial termen periferic și accidental din punct de vedere filosofic, el era menit să ocupe scena centrală a filosofiei religioase.

---

J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy* (Leiden, Olanda, 1994); M. Nedoncelle, „Prosopon et persona dans l'antiquité classique", *RSR* 22 (1948), pp. 277-99; M. Richards, „L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'incarnation", *MSR* 2 (1945), pp. 5-32, 243-70.

**Petru Fullo** (m. 488)

Teolog ***monofizit*** și episcop al Antiohiei, Petru a fost piuar (curățător de haine) în tinerețe, ca monah în Mănăstirea Acoimetai (Celor Neadormiți) din ***Constantinopol***. A fost exilat din capitală din cauza concepțiilor lui puternic anticalcedoniene. În timpul domniei împăratului Zenon, s-a întors și a luat parte la procesul care solicita o nouă formulă hristologică

și reducerea semnificației sinodului de la Calcedon (451). În timpul unei vizite la Antiohia, Zenon i-a încurajat încercarea de a obține tronul episcopal în 470, însă patriarhul Constantinopolului a descoperit complotul și l-a întemnițat pe Petru în fosta lui mănăstire, până ce acesta a evadat, obținându-și episcopia în 475. A fost depus din nou în 477. În 482, a devenit semnatarul și propagatorul *Henoticon*-ului lui Zenon, edict care încerca să negocieze o formulă hristologică în care era negată semnificația Calcedonului. Ulterior, a fost confirmat în scaunul din Antiohia până la survenirea morții, în 488. A provocat controverse în Biserica lui fiindcă a adus amendamente monofizite liturghiei. Una dintre cele mai faimoase era adăugarea expresiei „a fost răstignit pentru noi" la Imnul Trisaghion („Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte făr-de-moarte, miluiește-ne pe noi"). Oponenții săi au protestat că în felul acesta prefăcea în chip ilegitim un imn treimic într-o referință monohristologică. Intenția sa era aceea de a amplifica teologia teopaschită a lui ***Chiril al Alexandriei*** (teologia care se regăsește în anatemele lui Chiril, atașate la sfârșitul celei de-a treia epistole către ***Nestorie***, unde spune că: „Unul din Treime a fost răstignit în trup") și să pledeze pentru repunerea în drepturi a terminologiei chiriliene în locul limbajului calcedonian despre cele două firi. Despre el se spune și că a fost episcopul care a introdus obiceiul recitării Crezului niceo-constantinopolitan în slujbele duminicale.

---

W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge, 1972), pp. 167-170, 188-190.

### Pitagoreism

Pitagora s-a născut în insula greacă Samos, în prima jumătate a secolului al VI-lea î.Hr. La mijlocul aceluiași secol, el s-a mutat la Crotona, în sudul Italiei, unde a fondat o societate filosofică legată de el prin jurăminte de loialitate și adânc implicată în viața politică a cetăților grecești din regiune. O reacție violentă împotriva acestei mișcări va provoca masacrarea majorității susținători săi timpurii și chiar moartea lui Pitagora (deși unii spun că ea s-a produs la scurtă vreme după aceea, în exil). Susținătorii săi au fost descriși într-o lucrare (acum pierdută) ce aparține lui Aristotel. Pitagoreicii erau cunoscuți pentru devotamentul lor comun pentru ascetismul religios, matematică, muzică și cosmologie, toate acestea fiind cu atenție integrate într-un sistem propriu. Astfel, în progresia ordonată a numerelor, bunăoară, ei vedeau rădăcina oricărei armonii muzicale (chiar și a armoniei sferelor, pe care doar inițiații o puteau auzi) și un model al ordinii cosmice. În domeniul religios, se crede că Pitagora a fondat o comunitate bazată

pe credința în transmigrația sufletelor prin variatele forme ale existenței pământești (umană și animală) și pe convingerea că, prin respectarea anumitor reguli, putea fi obținută o mai bună ***reîncarnare***. Unele reguli sunt explicit menționate în izvoarele antice, de exemplu: respectarea unei diete vegetariene, interzicerea bobului (o hrană nocivă spiritual), interdicția de a culege ceea ce a căzut de pe masă, de a atinge un cocoș alb, de a fărâmița o felie de pâine. Au existat multe încercări, chiar și în Antichitate, de a explica motivațiile acestor reguli, cele mai multe bazându-se pe alegorie pentru a putea găsi un sens. În primul secol î.Hr., școala lui Pitagora va fi reîntemeiată, în cercetarea modernă ea fiind cunoscută sub numele de neopitagoreism. Această formă sintetizată a școlii este cea care a venit în contact cu creștinismul. În secolul al IV-lea d.Hr., a existat o fricțiune aparte între neopitagoreici și creștini, ambele tabere susținând că întemeietorii lor erau vindecători și înțelepți cu har divin, trimiși ca să aducă lumea la un adevăr filosofico-religios și să ridice nivelul general al umanității. Apologetul neopitagoreic Iamblichus (secolul al IV-lea d.Hr.) a scris un tratat intitulat *Despre viața lui Pitagora,* care relatează numeroasele minuni săvârșite de Pitagora, iar opinia generală este că a fost inspirat de dorința sa de a da o replică ascensiunii creștinismului. Conceptul unei societăți strâns unite de filosofi-asceți religioși va fi de oarecare interes și pentru vechii călugări creștini, care erau conștienți de utilitatea întrebărilor și răspunsurilor filosofice (*chreia*) pentru atragerea de noi membri în comunitate. Este un aspect care poate fi sesizat în parte în literatura pustiei, bunăoară în Pateric.

---

G. Clark, ed., *Iamblichus: On the Pytagorean Life* (Liverpool, Marea Britanie, 1989); W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (vol. 1; Cambridge, 1962).

**Platonism**

Platon (cca 428-346) a fost un aristocrat grec și elev al lui Socrate, a cărui executare pentru „coruperea tineretului" l-a făcut să abandoneze cariera politică și să se dedice filosofiei, mai ales pentru că ea se preocupa cu crearea unei noi societăți ideale, a unei noi ordini de stat. Între 389 și 367 î.Hr., și-a organizat propria școală în grădina lui Akademos de lângă Atena, ceea ce i-a adus platonismului numele alternativ de „Academie". În dialogurile timpurii ale lui Platon, Socrate apare ca o figură de prim rang, adresând cititorului întrebări (în forma dramaturgică a dialogului între varii personaje) menite să pună la încercare felul în care înțelege fiecare concepte fundamentale ca: pietatea, prietenia și dragostea, până ce toate definițiile se dovedesc a fi imperfecte, iar în respondenți se naște încurcătura (*aporia*). Această stare

de necunoaștere îl invită apoi pe cititor să pătrundă în concepțiile adevărate printr-un studiu mai adânc, după ce se demonstrează nevoia profundă de a pune sub semnul întrebării filosofiile superficiale moștenite. Socrate, sau mai degrabă Platon, au numit această metodă educațională *maieutică* (moșire), deoarece sarcina filosofică fundamentală era de a-i îngădui interlocutorului să „iasă la suprafață", fără a fi dominat de asimilarea nereflectată a „adevărurilor" comun acceptate. Dialogurile timpurii (ca *Eutyphron*, *Lysis*) sunt preocupate îndeaproape de stabilirea unei fundament moral al reflecției. Binele este văzut drept ceea ce e cu adevărat binefăcător; răul e definit ca ignoranță, virtutea este cunoaștere. Ceea ce trebuie să orienteze viața morală este căutarea adevărului. În dialogurile din perioada de mijloc (*Phaidon*, *Banchetul*, *Republica*), Platon expune caracteristicile societății ideale și speculează asupra naturii în sine a adevăratei realități. Aici el susține că idealuri precum frumusețea, adevărul sau dreptatea există ca entități reale dincolo de orice condiționări materiale sau relative, nefiind susceptibile de variații impuse de vreun context sau cultură. Ele sunt standarde absolute, întotdeauna identice. Aceste idealuri pot fi numite Idei, sau Forme Ideale, fiind prototipuri care cauzează manifestările individuale din lumea materială. Frumusețea absolută (Frumusețea Ideală) este în felul acesta modelul și rădăcina, sau numitorul comun a tot ceea ce este frumos aici, în sânul experienței noastre variate a „lucrurilor frumoase". Ființele omenești sesizează aceste Idealuri numai prin intermediul percepției intelectuale (*nous*). Înțelegerea provine din faptul că într-o existență prematerială (înainte ca sufletul să fie întemnițat în forma trupului) intelectul le cunoștea în mod direct. Și chiar și acum, mintea omenească posedă o anumită „amintire" a lor prin reminiscențele și evocările (*anamneseis*) furnizate de copiile materiale (*mimeseis*) ale diverselor absoluturi. Teoria Ideilor nu a mai fost atât de accentuată în scrierile târzii, ceea ce i-a făcut pe unii istorici să speculeze că Platon s-a depărtat de ea fiindcă era tot mai mult criticată de ***Aristotel***. Succesorii mai târzii ai lui Platon la șefia Academiei, în special Albinus, la mijlocul secolului al II-lea d.Hr., au dezvoltat totuși această teorie în două direcții, sintetizând-o în parte cu elemente din gândirea aristotelică târzie. Albinus, de exemplu, susținea că Ideile sunt gânduri în mintea Binelui suprem, adică a Zeului. Această versiune a teoriei platonice târzii este și cea care a avut impact și influență asupra creștinismului. Platon însuși și-a dezvoltat Teoria Ideilor, insistând tot mai mult asupra felului în care realitatea materială îndepărta mintea de la percepția adevărului, oferindu-i doar o reflecție adesea iluzorie a realității. În

*Republica*, el a utilizat imaginea unui foc pe care locuitorii unei peșteri puteau să-l vadă numai în măsura în care arunca umbrele formelor lor pe perete înaintea acestora, în timp ce ei stăteau cu spatele la peșteră. Ei erau atât de îndepărtați de „lumea adevărată”, lumea realității din afara peșterii, încât, în cele din urmă, au ajuns să creadă că umbrele erau lucruri reale și își construiau deducțiile despre realitate plecând de la aceste iluzii fără de substanță. Platon realiza în felul acesta un puternic contrast între instabilitatea materială și permanența lumii adevărate. Mai multe dintre dialogurile sale (*Phaidon*, *Phaidros*, *Republica*, *Timaios*) vorbesc despre suflet în raportul său cu trupul. Sufletul este descris ca parțial separabil de trup prin dimensiunea sa rațională (*to logistikon*, *nous*) și în sine nemuritor, în timp ce trupul e înrădăcinat în cosmosul material, fiind părtaș la curgere și iluzie. În *Republica*, Platon descrie sufletul tripartit ca fiind alcătuit dintr-o parte superioară, a rațiunii, apoi de aspectul „animat”, motivat de ceea ce e bun și creativ și, în fine, de partea „doritoare”, motivată de însușire. Cea din urmă are nevoie de călăuzirea rațiunii și de disciplinarea sufletului „animat”, în caz contrar căzând pradă împrăștierii. Filosofia, potrivit lui Platon, poate aduce ordinea potrivită în suflet, îndepărtându-l de la iluziile pământești către adevărul intelectual (noetic). Această orientare nu înseamnă altceva decât un urcuș către Bine (*to kalon*) sau către lumea spirituală a Ideilor. În *Gorgias*, el vorbește despre o schemă mântuitoare (soteriologică) și cvasi-religioasă (sau, oricum, cu siguranță metafizică) în care sufletul drept urcă, printr-un ciclu al ***reîncarnărilor***, cu ajutorul vieții virtuoase, până la existența fericită, evadând astfel din subjugarea materială. Toate aceste idei nu alcătuiau un sistem propriu-zis, însă formau o concepție coerentă asupra realității, dezvoltată pe larg de generațiile ulterioare de platoniști. Aristotel, membru al școlii lui Platon pentru o vreme, va opera revizuiri majore schemei platonice, dar în ultimă instanță nu se va abate de la scopurile Academiei. Platonismul a fost poate cea mai dominantă formă de filosofie antică, în timp ce aristotelismul a fost cea mai „adaptată”. Ambele forme vor avea un impact major asupra creștinismului în era patristică. Metodologia aristotelică a avut o deosebită importanță în logica și ***antropologia*** creștină, însă ideile lui Platon referitoare la ascensiunea spre Bine au captivat imaginația unora dintre cei mai vechi și mai importanți intelectuali creștini, care au crezut că ar putea găsi aici un prieten al propriei religii. De-a lungul tuturor perioadelor în care creștinismul a fost într-un dialog activ cu platonismul, mai ales din al II-lea până în al VI-lea secol (după aceea, platonismul a devenit o realitate pur textuală), niciunul dintre platoniști

n-a fost mulțumit cu felul în care școala lor era absorbită și reprezentată de creștini. ***Plotin*** a luptat împotriva gnosticilor, Porfir l-a atacat pe ***Origen***, iar ***Proclus*** (ultimul conducător al Academiei) deplângea faptul că creștinismul îi umbrise atât de mult școala, încât cultura greacă fusese nimicită (el va fi martor al închiderii definitive a Academiei din ordinul unui împărat creștin). Cu toate acestea, gânditorii creștini au fost gata să preia material de construcție de oriunde socoteau că le e folositor și au adaptat o mare parte din universul mental platonic pentru uzul teologiei. Nu a rămas aproape nimic neatins, într-atât de adânc l-au subordonat ei poruncilor generale ale religiei inspirate de textul biblic, însă se distinge impactul major pe care l-a exersat platonismul creștin asupra istoriei teologiei. ***Apologeții*** timpurii au susținut adesea că Platon a fost un creștin *avant la lettre*. Această concepție a fost dusă la apogeu în lucrarea lui ***Eusebiu***, *Pregătirea evanghelică*, unde susținea că filosofia antică (în special platonismul) slujise drept cateheză evanghelică în lumea păgână (într-un fel asemănător Vechiului Testament pentru evrei) și că acum aspirațiile intelectuale și spirituale ale lumii grecești se puteau împlini odată cu sosirea creștinismului. Concepția lui Platon despre natura transcendentă a divinității, care se reduce la o unicitate dincolo de formele materiale, i-a influențat pe creștini câtă vreme au început și ei să descrie existența lui Dumnezeu în termeni ce nu erau pur și simplu dependenți de antropomorfismele narațiunii biblice. Origen studiase cu atenție filosofia antică. El a fost adesea descris drept cel mai ostentativ platonizant al erei patristice, însă un studiu mai atent la operelor lui arată că a fost un sintetizator atent și critic. Anumite aspecte ale operei lui Platon au fost importante pentru el (punea un accent deosebit pe harta metafizică a sufletului în ascensiunea către Binele Suprem, în sensul de *katharsis* moral), însă în alte locuri se desparte în mod radical de Platon atunci când socotește că învățătorul nu e în acord cu Scripturile. Astfel, de exemplu, Origen insistă pe o viziune asupra lumii care include creația din nimic (*ex nihilo*) pentru a consolida concepția biblică a supremației lui Dumnezeu, în răspăr cu viziunea lui Platon asupra divinității care acționează într-un cosmos mai mult sau mai puțin determinist și preexistent din veșnicie. Ideea platonică a ***filosofiei*** ca pregătire a sufletului pentru urcușul către Bine a fost folosită din plin și de alți creștini, prin mijlocirea teoriei ideilor. Intuiția platonică a nemuririi sufletului a fost adesea invocată, deși creștinii au susținut nu atât nemurirea naturală a sufletului, cât mai degrabă nemurirea sa condiționată. În lumea latină, Marius Victorinus și ***Augustin*** au fost avocații entuziaști ai efectului benefic pe care îl putea avea neoplatonismul

asupra exprimării de sine a creștinismului. Cât privește Răsăritul, Origen, ***Grigorie al Nyssei***, Pseudo-***Dionisie*** și ***Maxim Mărturisitorul*** reprezintă noul platonism creștin al Bizanțului. Concepția lui Platon despre filosofie ca disciplină morală prin care sufletul se poate ridica la adevărata înțelegere a avut o adâncă influență asupra mișcării creștine ***ascetice*** timpurii, a celor care se considerau „adevărații filosofi", folosind tehnici ascetice pentru a se distanța de iluziile materiale și a se apropia de intuiția noetică. Din al IV-lea până în al VI-lea secol, platonismul însuși a dobândit un caracter mai religios, în forma neoplatonismului, însă în multe privințe, și monahismul creștin, așa cum este el ilustrat de reprezentanții săi origeniști (ca ***Evagrie*** și Maxim) a fost un moștenitor autentic al mișcării platonice mai vechi. Platonismul ca întreg, cu profunda și înnăscuta lui suspiciune față de realitatea materială, nu a putut fi niciodată realmente asimilat în planul general al creștinismului, care, prin mediul fundațional al Scripturilor și prin primatul acordat ***întrupării Logosului***, ridica în fond materialitatea la rang ***sacramental***, într-o manieră cu totul străină de valorile platonice.

---

R. Arnou, „Platonisme des Pères", (*DTC* 12; Paris, 1921), col. 2294-2392; S. Lilla, „Platonism and the Fathers", în A. di Berardino, ed., *Encyclopedia of the Early Church* (vol. 2; Cambridge, 1992), 689-98; J.M. Rist, *Platonism and Its Christian Heritage* (Londra, 1986); W.D. Ross, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford, 1951).

## Plotin

Filosof grec necreștin născut în 204, fondatorul școlii filosofice neoplatonice. Opera lui principală o reprezintă *Enneadele*. A studiat în ***Alexandria*** timp de unsprezece ani cu Ammonius Saccas, care mai înainte fusese învățătorul lui ***Origen***. În 244, Plotin s-a stabilit la ***Roma*** ca profesor de filosofie, publicând o serie de scrieri după 253. L-a atras ca discipol pe Porfir, care, pe lângă faptul că i-a fost editor și apologet, era totodată și un aprig critic al felului în care creștinii vremii (în special Origen) se foloseau de ideile ***platonice***. Plotin era profund interesat de ideea unei filosofii călăuză a urcușului sufletului către comuniunea cu divinul și, deși el și susținătorii lui erau foarte critici la adresa învățăturilor creștine și gnostice, a avut o pronunțată influență asupra câtorva scriitori creștini târzii, între care se remarcă ***Ambrozie***, Marius Victorinus și ***Augustin***. A murit în 270. Porfir i-a compus *Viața* ca o ***hagiografie*** filosofică, socotindu-l un adevărat mistic ce obținuse momente de comuniune divină chiar în această lume. Textul lui Porfir avea ca motiv discreditarea pretențiilor alternative la revelație spirituală, cum erau cele ale creștinilor, pe care în general îi disprețuia. Plotin se deosebea de receptările

mai vechi ale platonismului, în special de cele care îi marcaseră pe creștinii precum Origen, prin aceea că a înlocuit concepția că *nous*-ul (intelectul spiritual) era cea mai înaltă realitate, Binele suprem, spre care se îndrepta orice, cu acele idei luate din *Parmenidele* lui Platon, unde „Unul" suprem e prezentat ca realitate absolută. El a socotit că Binele suprem este dincolo de ființă, numindu-l „Prima Ipostază", și că putea fi cunoscut doar prin negații. A doua Ipostază este *Nous*-ul, izvor al lumii inteligibile, principiu al rațiunii generat din Unul și rădăcină a oricărei frumuseți. A treia Ipostază e Sufletul Lumii, născut din Intelect și slujind pentru a inspira raționalitate în lumea sensibilă, pe care o construiește și o umple de percepție spirituală. Plotin credea că destinul omenirii era acela de a transcende această lume prin obținerea unei stări de nepătimire (*apatheia*), în care ființa omenească își găsește eliberarea de domeniul senzorial și este în stare să își întoarcă mintea în mod curat către lumea inteligibilă și să ajungă la comuniune cu a doua Ipostază. Ideile lui au fost preluate de ***Grigorie al Nyssei*** în conceptul teologiei apofatice și al curățirii progresive a minții și au avut o înrâurire neîncetată asupra unor scriitori ca ***Maxim Mărturisitorul*** și Pseudo-***Dionisie***, cu impact asupra contemplației mistice bizantine de mai târziu. Influența sa a fost pronunțată mai ales asupra autorilor patristici de la sfârșitul secolului al IV-lea și începutul celui de-al V-lea, care au scris despre Sfânta Treime (îndeosebi ***Augustin***) și despre care se poate observa că au fost parțial influențați de noțiunile privitoare la triada ierarhiei ascendente în concepțiile lor despre relațiile Treimice.

---

A.H. Armstrong, ed., *The Cambridge History of the Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge, 1967), pp. 196-268; S. Lilla, „Platonism and the Fathers", în A. di Berardino, ed., *Encyclopedia of the Early Church* (vol. 2; Cambridge, 1992), pp. 689-698.

**Pnevmatologie** [/ Pneumatologie] *vezi* **Duhul Sfânt**

**Pnevmatomahism**

Termenul derivă din expresia greacă pentru „luptătorii împotriva Duhului". Este o desemnare peiorativă inventată de ***Părinții Capadocieni*** pentru a descrie o partidă îndeajuns de însemnată de teologi-episcopi (mai mult de treizeci dintre ei au fost prezenți la ***Sinodul I de la Constantinopol*** [381]) care se împotriveau mărturisirii dumnezeirii ***ipostatice*** a Sfântului Duh. Retrospectiv, ei au fost numiți macedoneni, cu trimitere la unul dintre cei mai de seamă reprezentanți timpurii ai acestora, Macedonie, episcop al ***Constantinopolului***, care a fost depus de un sinod arian ținut în această cetate în 360 (*cf.* Sozomen, *Istoria bisericească* 5, 14; 4, 27; Grigorie

din Nazianz, *Cuvântarea* 31). Macedonie a fost unul dintre teologii ***homoiusieni***, care erau prea puțin convinși că ideea deoființimii trebuie aplicată Fiului și, cu atât mai puțin, Duhului lui Dumnezeu. Pentru a-i convinge pe homoiusienii șovăitori, ***Vasile al Cezareei*** a scris tratatul *Despre Duhul Sfânt*. ***Grigorie din Nazianz*** polemiza cu episcopii homoiusieni antitrinitarieni de la sinodul de la Constantinopol, numindu-i „moabiți" admiși ilegitim în sinoadele Bisericii; dar, chiar și așa, nu a putut să-i convingă pe părinții sinodali să adopte teologia sa care susținea în chip explicit deoființimea Sfântului Duh (crezul mărturisea mult mai vaga „împreună slăvire"). Se pare că intenția împăratului Teodosie era aceea de a-i împăca, în măsura în care era cât de cât posibil. Dacă deoființimea Fiului era un pas prea mare pentru acest grup, o teologie Treimică a ispostasurilor egale (ca cea reprezentată de Grigorie din Nazianz) era însă deja mult prea mult, astfel încât așa-zisa partidă macedoniană a părăsit sinodul din 381 încă din primele momente. Este foarte neclar cât de apropiată era legătura acestei partide cu persoana istorică a lui Macedonie, deși istorici ca ***Socrate*** și ***Sozomen*** fac această apropiere. Conducătorul real al grupului a fost ***Eustațiu al Sevastiei***, însă el era complet ignorat de capadocieni. Totuși, titlul pe care l-a inventat Grigorie, „luptătorii împotriva Duhului", era foarte plastic și s-a păstrat. Au fost adesea asociați ca grup cu cei pe care mai devreme ***Atanasie al Alexandriei*** îi numise *tropici* (considerau că Duhul este doar o modalitate a lui Dumnezeu, nu un ipostas aparte) în *Epistolele către Serapion*. Au dispărut ca forță semnificativă în politica creștină după ce Codul Teodosian 383 i-a văduvit de bisericile lor în 383, supraviețuind într-o mică regiune din preajma capitalei răsăritene până în secolul al V-lea (Sozomen, *Istoria bisericească* 8, 1).

---

R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh, 1988), pp. 760-772; W.D. Hauschild, *Die Pneumatomachen* (disertație, Universitatea din Hamburg, 1967); M.A.G. Haykin, *The Spirit of God: The Exegesis of 1st and 2nd Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century* (Leiden, Olanda, 1994).

## Pocăință

Pocăința, în latină *paenitentia*, căință, se referă, în teologia ***patristică***, mai ales la modalitataea de iertare a păcatelor după ***botez***, idee adoptată de Biserică și dezvoltată începând cu primul secol, dar mai ales din al III-lea până în cel de-al VIII-lea secol, când a ajuns în Bisericile din Răsărit și din Apus la o formă definitivă. Conceptul de pocăință însumează conceptele grecești înrudite de *metanoia* și *exomologesis* (pocăință și mărturisire). Cele mai timpurii concepții despre mesajul Evangheliei au înțeles că iertarea e centrală

pentru ***kerygma*** biblică și că reprezintă în mod fundamental un har al lui Dumnezeu, adus de lucrarea mântuitoare a lui Iisus (îndeosebi de pătimire și ***înviere***) și însușit prin pocăința celui credincios. Parabola vameșului și fariseului (Lc. 18: 9-14) dovedește înalta demnitate pe care Iisus a oferit-o pocăinței în smerenie. Organizarea în timp a Bisericii a condus, totuși, la probleme legate de ideea de pocăință, fiindcă ea va intra în câteva rânduri în conflict cu puternicul simț al Bisericii că este comunitatea eshatologică a celor aleși, răscumpărată prin sângele lui Hristos și Mireasa Domnului neprihănită, templul sfânt al lui Dumnezeu, a cărui pângărire e un păcat ce aduce răzbunarea divină (I Cor. 3, 16-17; 6, 18-20). Chiar și în Evanghelia după Matei există multe pasaje care abordează „problemele" creștinilor care rămân „păcătoși". Într-un loc Hristos recomandă adoptarea unei poziții de iertare până la un punct a celor care persistau în greșeală, ca apoi să fie puși la respect, tratându-i ca pe vameși (Mt. 18, 15-18), ceea ce însemna probabil că se impunea asupra lor o anumită formă de ***excomunicare***. În acest pasaj comunitatea susține pentru prima dată că puterea de a „lega și dezlega" este moștenită de la Iisus spre a sluji ca măsură activă de disciplinare (*vezi* și In. 20, 22-23). Forme incipiente de disciplinare penitențială, bazate pe excluderea din comunitate și de la rugăciunile ei (mai ales de la Împărtășanie) sunt deja vizibile în bisericile pauline (*cf.* I Cor. 10, 21; 11, 26-29; 5, 1-5, 11-13; II Cor. 6, 14-18; 2, 5-11; I Tim. 1, 20), iar în epistolele sobornicești există un evident sentiment în creștere că Biserica, înțeleasă drept comunitate a vremurilor de pe urmă, nu-i poate adăposti pe cei care păcătuiesc în mod curent (I Pt. 4, 7; II Pt. 2, 20-22; I In. 3, 4-6). Această teologie s-a extins pe măsură ce taina ***botezului***, ca supremă taină a iertării și inițierii înlocuia în întâietate ***împărtășania*** ca taină a împăcării. Cele mai vechi Biserici accentuau în așa măsură că renașterea prin botez este irepetabilă, încât în curând vor trebui să facă față problemei realității ***păcatului*** postbaptismal printre membrii lor (*cf.* In. 1, 8-20). Câtă vreme păcatul rămânea la nivelul unor „atitudini lăuntrice", el nu devenea o problemă critică, fiind adesea înfruntat cu soluții protoascetice, bunăoară în cele mai timpurii comunități din Siria, unde inițierea baptismală era rezervată doar celor care urmau să adopte celibatul și un stil de viață radical ascetic. Celor incapabili să se ridice până aici, mai ales tinerilor și celor ***căsătoriți***, li se amână de obicei botezul pe mai târziu (uneori până la sfârșitul vieții), păstrându-se astfel ideea Bisericii în sensul de comunitate a sfinților. Când păcatul ajungea să fie cunoscut în mod public (mai ales în cazul celor trei „păcate de neiertat": crima, adulterul și apostazia), faptul era privit uneori ca

semn că acea persoana nu fusese niciodată „cu adevărat” un creștin. Totuși, nu toate Bisericile au adoptat soluția siriacă; în secolul al IV-lea, ea va fi în dezacord cu majoritatea regulilor baptismale ale celorlalte Biserici; totuși, chiar și la sfârșitul secolului al IV-lea, cei mai mulți creștini își amânau botezul până la instalarea vârstei a treia și iminenta amenințare a morții. *Păstorul lui Herma* e un text preocupat îndeaproape de păstrarea curăției membrilor Bisericii și vădește o neliniște în ceea ce privește problema obținerii iertării pentru păcatele obișnuite. Aceasta este și una dintre preocupările epistolelor ioanine (scrise probabil în aceeași perioadă, la sfârșitul primului secol și începutul celui de-al II-lea), care au introdus noțiunile de păcat în genere, pe care toți creștinii trebuiau să-l mărturisească, și de „păcat de moarte” (I In. 5, 15-17), un păcat atât de greu, încât păcătosul nu mai putea fi membru al Bisericii. Autorul epistolelor ioanine se gândea probabil la o schismă atunci când a introdus această idee, dar în curând, conceptul de „păcate obișnuite” și acela de „păcate de moarte” au devenit o distincție comună. Texte precum *Didahia* demonstrează felul în care pare să fi lucrat cel mai timpuriu sistem penitențial, cu „păcatele obișnuite” mărturisite în rugăciune și cu ***postul*** și ***milostenia*** ca metode de curățire. Epoca persecuțiilor din secolul al III-lea va schimba dramatic această schemă penitențială timpurie. La capătul scurtelor dar amarelor persecuții, un număr considerabil de Biserici alunecaseră din credință, în cea mai mare parte din simplul motiv că au trebuit să supraviețuiască. Păcatul lor fusese unul dintre cele trei numite „de neiertat”, anume apostazia, însă în perioadele de revenire la pace, mulți dintre creștinii căzuți din credință cereau Bisericilor lor să-i primească în comuniune, susținând că s-au pocăit pentru fapte cum ar fi oferirea de tămâie către vechii zei, pe care le săvârșiseră doar din constrângere, fără a fi convinși. Biserica din Cartagina, din vremea lui ***Ciprian***, se confrunta în chip aparte cu această problemă (Ciprian, *De lapsis*). Aici, câțiva mărturisitori biruitori (potențiali martiri care supraviețuiseră) socoteau că e de datoria lor să arate că Domnul îi iartă pe păcătoșii ce se pocăiesc, în răspăr față de convingerea comună că acești păcătoși nu trebuie reprimiți la comuniunea euharistică. Dimpotrivă, în anumite biserici (*cf.* ***novațianism***), inclusiv cea a lui Ciprian, rigoriștii susțineau cu egală convingere că, pentru păcatul greu săvârșit după botez, nu putea exista nici un fel de iertare. Din pricina haosului care a urmat persecuțiilor celui de-al III-lea secol, în cele mai multe Biserici a fost instituit un sistem de penitență „treptată” ce îngăduia celor alunecați în vremea prigoanei să se întoarcă în adunarea creștină ca „pocăiți”. ***Tertulian*** este printre primii care au abordat chestiunea

dacă cel ce a păcătuit grav mai putea fi reprimit. În tratatul său *De paenitentia* (7, 9-10, la care va renunța după ce va deveni ***montanist***), el admitea cu greu că ar fi posibilă o a doua „pocăire" dacă e dovedită prin adoptarea unei vieți de o severă penitență, cu rugăciune îndelungată, post, mătănii în biserică și înaintea preoților, precum și rugăciune specială din partea comunității. În secolul al IV-lea, odată ce împăratul ***Constantin*** stabilise pacea internațională pentru Biserici, sistemul de ***canoane*** care guverna această procedură va fi adoptat pretutindeni după un șir de adunări sinodale. Bisericile Apusene rânduiau acest sistem într-un chip mai explicit, el cuprinzând următorii pași: (a) o cerere adresată episcopului, de a fi primit înapoi ca pocăit; (b) apartenența la un ordin al pocăiților pentru un răstimp mai lung sau mai scurt (uneori pentru toată viața); (c) reprimirea, în cele din urmă (*reconciliatio*), în comuniunea euharistică printr-o ceremonie a punerii mâinilor (săvârșită în Joia Mare). Intrarea într-un ordin al pocăiților excludea o persoană de la relații maritale sau de la orice formă de îndatorire publică și, de aceea, era amânată până la o vârstă târzie. ***Clerul*** nu putea participa în nici un fel la această procedură, cele două stări fiind socotite incompatibile: delictul public era pedepsit la clerici cu depunerea din ordin. Era un sistem cu atât de multe defecte, încât după secolul al VII-lea se va ivi o practică mai populară, atestată mai întâi în comunitățile ascetice, de mărturisire a propriei vieți spirituale unui părinte duhovnicesc sau duhovnic. Duhovnicul (irlandezii îl numeau *Anam Cara*, sau prietenul sufletului) își asuma rolul de înaltă autoritate asupra ucenicului și îi impunea, pentru variate căderi, „pocăințe" cum ar fi: perioade de post, numeroase mătănii, sau alte lucrări de lepădare de sine. În curând, în Bisericile Apusene deveni obișnuit un soi de „tarif" (anumite pocăințe ce corespundeau diverselor păcate), călugării irlandezi introducând aceste sistem într-o manieră mai generală. Clerul carolingian va încerca să se opună sistemului celtic în favoarea vechilor canoane, așa încât de-a lungul erei patristice, Biserica Apuseană va fi marcată de două concepții. Sistemul consilierii monahale se va răspândi pretutindeni și în lumea bizantină, ajungând la obișnuita procedură a ***spovedirii***. Atât în Biserica Greacă, cât și în cea Latină, undeva după secolul al IX-lea, spovedirea către o călăuză duhovnicească va deveni o procedură formală sacramentală și se va statornici ca „taină a mărturisirii", administrată în cele din urmă numai de ***preot*** sau episcop. Biserica Apuseană a adoptat și o concepție mai permisivă despre „comutările penitențelor", îngăduindu-i confesorului o libertate considerabilă în impunerea pocăințelor punitive asupra individului. În lumea bizantină, canoanele de

pocăință (stabilite în scrieri ascetice, în primul rând în epistolele canonice ale lui ***Vasile al Cezareei***) erau privite ca pedepse fixe pentru varii păcate. Dată fiind severitatea acestor vechi reguli, acest sistem al pocăinței nu va ajunge niciodată la fel de popular ca în Apus.

---

E. Langstadt, „Tertulian's doctrine of sin and the power of absolution in the *De Pudicitia*", *SP* 2 (1957), pp. 251-57; H.E.W. Turner, *The Patristic Doctrine of Redemption* (Londra, 1952); C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne* (Paris, 1966); B. Ward, *Harlots of the Desert: A Study of Repentance in Early Monastic Sources* (Kalamazoo, Mich., 1987); L.M. White, „Transactionalism in the Penitential Thought of Gregory the Great", *RQ* 21 (1978), pp. 33-51.

**Policarp** (cca 69-156)

Sfântul Policarp este unul dintre ***Părinții Apostolici*** și a fost episcopul Smyrnei care l-a sprijinit pe ***Ignatie al Antiohiei***, pe când acesta călătorea ca prizonier prin Asia Mică. A fost o sursă de inspirație pentru ***Irineu al Lyonului***, când Irineu era copil, și a devenit pentru el un exemplu viu de apostol din a doua generație, influențându-i în felul acesta teoria despre ***succesiunea apostolică*** (transmiterea autorității de la apostolii lui Hristos la episcopii din comunitățile catholice timpurii). Policarp este totodată cel care a colaționat și a publicat scrierile lui Ignatie. Supraviețuiesc și propriile epistole către Ignatie și către Biserica din Filipi, o ilustrare a felului în care evoluează organizarea episcopală a Bisericii în această perioadă. Scrierile sale atestă multe preocupări asemănătoare celor evidențiate în epistolele pastorale ale Noului Testament. Narațiunea dramatică a arestării, procesului și martirajului său (*Martiriul lui Policarp*) este una dintre primele relatări ale morții unui martir și dă mărturie pentru apariția cultului martirilor în Biserica veche.

---

W.R. Schoedel, *Polycarp, Martyrdom of Polycarp, Fragments of Papias* (Camden, 1967).

**Post** [/ Postire]

Biserica primară a adoptat practica postirii în principal din iudaism, deși nu era necunoscută religiilor elenistice ale vremii. Practica postirii fusese de mult timp stabilită în Vechiul Testament, ca semn de pocăință sau doliu, adecvată în special pentru o vreme de criză sau de nevoie imperioasă care necesita rugăciune fierbinte pentru dobândirea milei lui Dumnezeu (II Reg. 12, 16; III Reg. 21, 9; II Par. 20, 3; Ezdra 8, 21; Iona 3, 5; Ier. 36, 9; Ps. 109, 24; Lc. 2, 37). Practica rabinică târzie (așa cum demonstrează relatarea din Mișna despre Honi, Desenatorul de Cercuri, care a postit până ce a „forțat mâna lui Dumnezeu" ca să se milostivească de Israel) ilustrează ideea

că postirea intensifică forța rugăciunii cinstite și încearcă să atragă mila și ajutorul grabnic al lui Dumnezeu. Ucenicii lui Ioan Botezătorul au urmat tradiția învățătorului lor de a ține mai multe posturi (Mc. 2, 18) și se pare că au fost scandalizați de faptul că ucenicii lui Iisus nu posteau deloc. Iisus a apărat practica lor, evidențiind faptul că postirea era necuvenită pentru „prietenii mirelui". Dar textul continuă, arătând că va veni timpul când ucenicii vor posti. Interpretarea modernă sugerează că postirea nu era un semn al primilor ucenici; pe la sfârșitul secolului I, devenise o practică distinctă a Bisericii, pe măsură ce se conforma tot mai mult practicii iudaice. Referința la post în vindecarea demonizatului, când Iisus afirmă explicit: „acest neam de demoni cu nimic nu poate ieși, decât numai cu rugăciune și cu post" provine dintr-o interpolare textuală târzie (Mc. 9, 29). Versiunea inițială nu menționează postirea: un alt indiciu că a intrat târziu în tradiție*. Biserica a căutat de la început un motiv pentru posturile sale și, așa cum arată Mc. 2, 18 ș.u., aceasta a fost prima și cea mai importantă tânguire pentru moartea Stăpânului, un factor care a legat dintotdeauna postirea în practica creștină cu amintirea Pătimirii, instituind astfel miercurea și vinerea drept zile „constante" de postire încă de pe vremea ***Didahiei*** (cap. 8, *cf. Didascalia* 21; Tertulian, *Despre post* 14; Augustin, *Epistola* 36, 16, 30). Probabil, Postul Mare de dinainte de Paști a fost instituit ca o extindere a posturilor premergătoare ***botezului***, dar a devenit în curând o pomenire a Pătimirii și a fost practicat încă din secolul al II-lea, după cum demonstrează epistola lui ***Irineu*** către Papa ***Victor*** (Eusebiu, *Istoria bisericească* 5, 24). Iisus și-a început misiunea postind (Mt. 4, 2), o formă de rugăciune intensă pe care evanghelistul o asociază cu simbolul străbaterii ***deșertului*** de către Israel cu puțină hrană. Sarcina de a-L propovădui pe Iisus însă a făcut din postire un semn al apropierii Împărăției lui Dumnezeu. Referința Sa la praznicele de nuntă în parabolele Sale ca un alt semn al Împărăției pe care o propovăduia explică, de asemenea, de ce a zis că postirea nu este cuvenită pentru ucenicii Săi direcți. Învățătura lui Iisus despre mila risipitoare a lui Dumnezeu dăruită păcătosului care se pocăiește se potrivea cu dificultate cu mai vechea doctrină iudaică de a posti pentru a-L convinge pe Dumnezeu să îl asculte pe păcătosul care se pocăiește. După evenimentul Pătimirii, Biserica a considerat mai adecvat să postească în amintirea suferinței mirelui și, într-adevăr, termenul în sine de

* Opinia este în acord cu rezultatele cercetărilor biblice moderne efectuate după metoda istorico-critică [n. red.].

„mire" a devenit o denumire specifică dată de Biserica Răsăriteană Domnului pătimitor. În perioada apostolică, postirea era folosită pentru a marca ocaziile speciale de rugăciune solemnă precum punerea mâinilor (Fapte 13, 3), o practică ce încă însoțește primirea marilor ***Taine*** precum botezul (preotul și candidatul sunt îndemnați să postească; *cf. Didahia* 6, 4; Iustin, *Prima apologie* 61; Tertulian, *Despre botez* 20), ***euharistia*** (fapt menționat după secolul al IV-lea) sau mirungerea. *Didahia* este nerăbdătoare să deosebească postul creștin de practica iudaică, o problemă pe care o rezolvă prin instruirea creștinilor să respecte zilele „diferite" de postire, miercurea și vinerea (fariseii posteau lunea și joia). Posturile erau marcate, de obicei, prin refuzul oricărui fel de hrană, de dimineața până la apus (mai apoi printr-un consum limitat de hrană în timpul zilei). Unele posturi puteau fi xerofagice („mâncare uscată", adică legume fără ulei); se practica și „abstinența", care semnifica evitarea cărnii și a vinului. Apariția ***montanismului*** în secolul al II-lea a dat un impuls abordării mai regulate a postirii ca exercițiu spiritual în cadrul creștinismului, iar Tertulian a dedicat un tratat acestui subiect (*Despre post*; *vezi și* tratatul lui Augustin, *Despre folosul postului*). După secolul al IV-lea, nașterea ***ascetismului*** (care a găsit sprijin în rândul călugărilor ca modalitate puternică de control asupra patimilor) a încurajat, de asemenea, transformarea postirii într-o chestiune de ritual creștin (Epifanie, *Împotriva ereziilor* 65, 6; *Expunerea credinței* 22). La ***Sinodul de la Niceea***, a fost stabilită practica postului de patruzeci de zile înaintea Paștelui, iar în secolele ulterioare, numărul acelor perioade de post s-a înmulțit (în prezent, în Biserica Răsăriteană sunt ținute câteva posturi mai mici, înaintea Crăciunului și a Praznicului Apostolilor și al Fecioarei). Obiceiul de a posti a fost astfel legat de trei principii fundamentale: primul, așa apare în mai multe regulamente bisericești (*Didascalia* 21; ***Constituțiile apostolice*** 5, 3), este că rugăciunea, postul și milostenia pot obține iertarea păcatelor (Tobit 12, 8). Cu alte cuvinte, postul este un semn important al ***pocăinței***. Al doilea principiu: postirea reprezintă un stimul pentru dobândirea concentrației necesare rugăciunii. Reprezintă o formă de rugăciune sinceră și simțită din inimă, cuvenită vremurilor de criză și de imperioasă nevoie. Al treilea principiu: este o formă devoțională de *memoria passionis*.

---

W.L. Johnson, „Motivations for Fasting in Early Christianity to AD 270" (teză de masterat, *Southern Baptist Theological Seminary*, 1978); J.A. McGuckin, „Christian Asceticism and the Early School of Alexandria" în *Monks, Hermits, and the Ascetic Tradition* (Studies

in Church History 22; Oxford, 1985), pp. 25-39; *idem*, „The Sign of the Prophet: The Significance of Meals in the Doctrine of Jesus", *Scripture Bulletin* 16, 2 (summer 1986), pp. 35-40; H. Musurillo, „The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers", *Traditio* 12 (1956), pp. 1-64; J.F. Wimmer, *The Meaning and Motivation of Fasting to the Synoptic Gospels* (Roma, 1980).

**Praxeas** *vezi* **Calist al Romei**, **Monarhianism**, **Tertulian**

### Preoție

Cuvântul preot derivă din latinescul *presbiterum*[*], care traduce termenul grecesc neotestamentar *presbyter*, bătrân. Una dintre triadele primordiale de termeni (deși există și mulți alții cum ar fi: exorcist, prooroc ș.a.m.d.) care descriu cele mai timpurii trepte ale slujirii creștine este: episcopul (*episkopos*), preotul (*presbyteros*) și diaconul (*diakonos*). Epistolele pastorale ale Noului Testament sunt primele izvoare care descriu preoția creștină. Oficiul nu este net deosebit în texte de acela al „supraveghetorului" sau episcopului (*cf.* Fapte 20, 17, 28; I Pt. 5, 1-4; Tit 1, 5-7), iar în multe locuri din Biserica veche, cele două slujiri par a fi suprapuse sau chiar sinonime, deși este limpede că supraveghetorul era întotdeauna unul singur, în timp ce preoții puteau fi mai mulți în orice comunitate. Scriitorii de la sfârșitul secolului întâi și începutul celui de-al II-lea, precum ***Clement Romanul*** și ***Ignatie***, schițează un tablou în care bisericile erau conduse de un consiliu al bătrânilor (la origine, probabil că erau pur și simplu vârstnicii și înțelepții comunităților), unul dintre ei slujind drept conducător al adunării liturgice și având răspunderi de organizare speciale. Către sfârșitul secolului al II-lea, deosebirea dintre oficiul preotului și cel al episcopului a devenit mult mai evidentă (o realitate ce fusese deja atestată la Ignatie al Antiohiei, prin înaltul său simț al demnității speciale ce revine episcopului ca reprezentant singular al Bisericii locului). În această perioadă își fac apariția în literatura creștină anumiți termeni comuni uzului elenistic ce fuseseră până atunci evitați de creștini. ***Ciprian al Cartaginei***, de exemplu, care era el însuși ținta unei considerabile critici din partea preoților locali, a pus în joc noțiunea de *sacerdos* sau mare preot, care în trecut desemna preoția din cultele păgâne. Ciprian o va pune destul de explicit în legătură cu relatările biblice despre marii preoți ai Israelului și va da un puternic impuls Bisericii Latine către dezvoltarea unei teologii a episcopatului ca slujire

[*] Ne-am luat permisiunea de a adapta aici originalul pentru cazul limbii române; în text, autorul indică faptul că substantivul „priest" (preot) provine din cuvântul „prester", din limba engleză veche [n. ed.].

distinctă și superioară, iar prin extensie, și unei teologii a preoției (prezbiteriului), care în sine întruchipa într-un fel aparte preoția unică a lui Hristos. Legătura dintre slujitorii creștini și tipologia preoțească din Vechiul Testament fusese făcută pentru prima oară de Clement Romanul (*1 Clement* 43-44), însă Ciprian îi va conferi o rapidă dezvoltare (*cf. Epistole* 63, 14; 3; *Despre Unitatea Bisericii Universale,* 17). Ciprian va sublinia și noțiunea de preot ca „un alt Hristos" (*alter Christus*), care a devenit importantă pentru Apus și a contribuit totodată la sentimentul progresiv că preoția este obținută de slujitori hirotonisiți care, prin administrarea tainelor, îl întruchipează pe Hristos în ritualul liturgic bisericesc. În lumea creștină greacă, termenul corespunzător latinescului *sacerdos*, adică *hiereus* (preot sacrificator), nu a fost niciodată la fel de folosit, cu toate că în ambele Biserici, dezvoltarea teoriei despre împărtășanie ca jertfă, cu o mare contribuție în evoluția preoției (atât cea a preotului, cât și cea a lui *episkopos*) ca realitate fundamental diferită de preoția credincioșilor despre care se vorbește în I Petru 2, 5. În general, reflecția patristică asupra preoției îi privea, înainte de secolul al IV-lea, pe creștini în primul rând ca întreg ce vădește un simț al cultului divin profund diferit de cel al iudeilor sau păgânilor; creștinii sunt preoți ai „jertfei lăuntrice", adică o comunitate care își exercită evlavia preoțească față de Dumnezeu prin mijloace morale și raționale. Această veche idee părea deja arhaică în ajunul ***Sinodului de la Niceea***, atunci când era reluată de Lactanțiu în *Instituțiile divine*. În secolul al III-lea, ***Origen*** a dedicat o lungă scriere ideii de preoție creștină autentică și a pus un accent aparte (deși era el însuși prezbiter hirotonit) pe susținerea vechii idei că adevăratul „preot" creștin este credinciosul care se apropie de Iisus, Preotul suprem, și se împărtășește din sfințenia Lui ca un adorator curățit și luminat. Însă expansiunea rapidă a Bisericilor din secolul al IV-lea și adâncirea concepțiilor despre teologia liturgică vor da în general semnul unei schimbări permanente în concepțiile despre preoție de la baza ierarhiei bisericești; iar după acest secol, principalii slujitori ai Bisericii, anume episcopii, preoții și diaconii, își vor revendica în exclusivitate dreptul la preoție (în cele trei grade ierarhice), lăsând reflecțiile asupra „preoției împărătești a credincioșilor" într-un soi de notă de subsol, adesea redusă la o scurtă mențiune cu referire la teologia botezului. Ascensiunea și consolidarea neîngrădită a episcopatului monarhic după cel de-al III-lea secol nu a eliminat vechiul consiliu de bătrâni – prezbiteri, nici nu a perturbat situația mai veche care

le îngăduise acestora aproape aceleași drepturi și responsabilități ca și episcopilor (*episkopoi*). Pe la sfârșitul secolului al IV-lea, când expansiunea Bisericii va cere de multe ori ca o mare așezare să aibă mai mult de o comunitate de cult, ori ca un hinterland suburban să impună construirea mai multor biserici (deși Roma și Alexandria cunoșteau această situație de mulți ani), cei care se vor muta unul câte unul de la biserica centrală pentru a conduce slujbele locale au fost preoții, ei ajungând propriu-zis să funcționeze ca episcopi de țară sub autoritatea episcopului citadin. Oficiul va fi apoi standardizat în practica pastorală, după ce, la sfârșitul secolului al IV-lea, încercarea de a păstra poziția unică a episcopului prin hirotonirea episcopilor de țară (***chorepiskopoi***), în scopul unei delimitări ferme între prezbiteri și *episkopoi,* să eșueze pur și simplu și să fie oficial abandonată. Oferirea împărtășaniei va deveni, din secolul al III-lea, o atribuție proprie prezbiterului și episcopului. Ea îi va fi oprită diaconului sau vreunui alt slujitor creștin (deși în secolul I pare să fie și apanajul profetului călător, fiind menționată ca atare în ***Didahie***). După secolul al IV-lea, oficiul preoțesc începe să includă și alte forme de binecuvântare (cu excepția hirotonisirii și a slujbelor speciale de sfințire), iar drepturile sale se extind pe măsură ce rolul altor slujitori scade. După secolul al VII-lea, slujirea preoțească are în centrul său, atât în lumea latină, cât și în Bizanț, „jertfa" euharistică. În perioada recentă, s-a manifestat un interes de a ști dacă au existat vreodată femei preoți în vechile comunități creștine. Se pare că anumite biserici creștine ***gnostice*** (Ipolit, *Refutatio omnium haeresium* 6, 35; Irineu, *Adversus haereses*, 1, 13, 1-2; Epifanie, *Panarion* 42, 4; Tertulian, *Despre prescripția contra ereticilor* 41), dar și mai multe comunități ***montaniste*** (*cf.* Ciprian 75, 10; Epifanie, *Panarion* 49, 2) aveau femei preoți care botezau și oficiau ***împărtășania***. Este posibil ca acesta să fi fost motivul care a făcut să reacționeze comunitățile catholice împotriva promovării atât de inovatoare a femeilor la conducerea lor. Totuși, izvoarele sunt foarte reduse și foarte vagi. Este limpede că rolul foarte timpuriu al apostolilor feminini a cedat locul (iar asta până la sfârșitul primului secol), odată cu răspândirea creștinismului în cetățile elenistice, unui sistem în care slujirea femeilor era limitată cu strictețe, sub egida episcopatului. Prin includerea femeilor în oficiul diaconului (*vezi* ***Canonul*** 15 al ***Sinodului de la Calcedon*** [451]; ***Constituțiile Apostolice*** 8, 20) este clar că în Biserica Răsăriteană femeile au exercitat preoția în forma ei diaconală, cel puțin până la apogeul Evului Mediu (când nesiguranța politică și presiunile monastice

antagonice au dus la dispariția ordinului). Teologia latină despre preoție a tins către excluderea diaconatului din domeniul „celor trei trepte" ierarhice, astfel încât, în Apus, diaconatul feminin a fost înăbușit mai repede. Problema dacă femeile au exercitat vreodată preoția (la o treaptă de preotese) în comunitățile timpurii rămâne încă mult discutată.

---

G. Dix, „Ministry in the Early Church", în K.E. Kirk, ed., *The Apostolic Ministry* (Londra, 1946), pp. 185-303; E. Ferguson, „Church Order in the Sub-Apostolic Period: A Survey of Interpretations", *RQ* 11 (1968), pp. 225-248; R. Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church* (Collegeville, Minn., 1980); E.G. Jay, „From Presbyter-Bishops to Bishops and Presbyters", *TSS* 1 (1981), pp. 125-162.

**Presbiter** *vezi* **Preoție**

**Priscillian din Avila** (fl. 370 – 386)

Priscilian din Avila a fost un senator spaniol care în jurul anului 370 a inițiat o mișcare de reînnoire morală, încurajându-i pe membrii Bisericii sale locale să adopte o viață mai serioasă și mai ***ascetică***. Mișcarea lui a atras numeroși susținători, inclusiv din rândurile ***clerului***, dar se pare că a fost interzisă la sinodul de la Saragossa din 380 (care invoca „relele obiceiuri" de a ***posti*** duminica, de a nu merge la biserică în timpul postului Paștelui, de a se aduna în grupuri mixte pentru lectură și studiu biblic în afara întâlnirilor liturgice obișnuite). Cu toate acestea, Priscillian a fost ales episcop de Avila la sfârșitul aceluiași an. În 381, inamicii obțin împotriva lui o condamnare la exil ca ***maniheu*** (nume obișnuit dat ereziei nedefinite în acea perioadă), iar Priscilian și cercul său de apropiați călătoresc la Biserica din ***Roma*** (papa ***Damasus***) și Milano (***Ambrozie***) ca să obțină o audiere echitabilă. Nu sunt primiți în niciunul dintre aceste locuri, însă reușesc să obțină din partea administrației imperiale anularea condamnării la exil și, în felul acesta, se întorc în Spania. Un sinod ținut la Bordeaux îl condamnă din nou și Priscilian va face apel împotriva sentinței la curtea imperială a lui Maximus de la Trier. Aici, într-un proces secular ținut în 386, inamicii vor schimba acuzația în vrăjitorie și, fiind din nou găsit vinovat, va fi supus pedepsei legale pentru această crimă, adică execuției. Căderea împăratului Maximus, în 388, a dus la înflorirea mișcării prisciliene și la răspândirea reputației de martir a lui Priscilian. Susținători de-ai lui au mai fost menționați până în secolul al VI-lea. Priscilian manifesta probabil un interes pronunțat pentru spiritualitatea ezoterică (se știe că avea un viu interes pentru Evangheliile și Faptele apocrife), iar aceasta, împreună cu încurajarea viguroasă a unui ascetism cu iz dualist și cu o desconsiderare corespunzătoare a valorii spirituale a ***căsătoriei*** și a practicilor ***rugăciunii*** creștine

obișnuite au fost probabil motivele care au dat naștere acuzațiilor (exagerate) de maniheism și vrăjitorie aduse împotriva lui. Povestea sa reprezintă în orice caz un moment simbolic întunecat, când creștinii au săvârșit prima execuție a unui dizident religios din mijlocul lor.

---

V. Burrus, *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy* (Berkeley, Calif., 1995); H. Chadwick, *Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church* (Oxford, 1976).

**Proclus**

Proclus a fost un filosof necreștin născut la Byzantium, undeva între 409 și 412 (nu trebuie confundat cu Proclus al ***Constantinopolului***, care a fost episcop aici între 434-446). A devenit unul dintre cei mai notabili filosofi păgâni din vremea lui și s-a implicat fără succes într-o încercare „clasicizantă" de a restabili cultul vechilor zei la Atena. Faptul acesta a cauzat retragerea lui forțată din cetate pentru o scurtă perioadă. A fost ultimul mare conducător al școlii neoplatonice, al Academiei. Ideile sale despre Intelectul divin, despre transcendență și despre comuniunea spirituală i-au influențat pe ***Boethius*** și pe Pseudo-***Dionisie Areopagitul***, care l-au studiat amândoi îndeaproape. A murit în 484.

---

S. Lilla, „Platonism and the Fathers", în A. di Berardino, ed., *Encyclopedia of the Early Church* (vol. 2; Cambridge, 1992), pp. 689-698; J.M. Rist, *Platonism and Its Christian Heritage* (Londra, 1985).

**Profet, creștin** *vezi* **Didahia, Herma, Montanism**

**Prosper din Aquitania** (cca 390-455)

Poet, istoric, și teolog creștin din Galia, Prosper din Aquitania a fost unul dintre primii care au răspândit teologia augustiniană în Apus. Prosper trăia lângă Marsilia când, în 426, comunitățile monastice asociate cu numele lui ***Ioan Casian*** au ridicat obiecții la ideile de ***har*** și predestinare prezentate în teologia lui ***Augustin***. Prosper a purces la apărarea lui Augustin, etichetându-i (în mod eronat) pe oponenții săi drept „semipelagieni". După moartea lui Augustin, în 430, Prosper a călătorit la Roma ca să îi ceară papei Celestin să decidă în favoarea concepțiilor lui Augustin. Celestin a făcut-o de o manieră generală într-o epistolă către episcopii din Galia, fără să afirme însă totalitatea sistemului augustinian (Celestin, *Epistola* 21). Prosper și-a continuat apologia cu numeroase opere, între 431 și 435, anul morții lui Ioan Casian. A realizat câteva colecții de extrase din Augustin, fiind probabil primul teolog care a început să transforme corpul operei acestuia într-un manual școlar de texte și referințe cu autoritate. Rezumatele sale au fost folosite în

canoanele Sinodului de la Orange (529), a căror autoritate a avut o influență mare în standardizarea augustinianismului pentru uzul Bisericii Apusene medievale (*vezi* și ***Grigorie cel Mare***). *Cronica istoriei bisericești* a lui Prosper se bazează pe operele lui Eusebiu, ale lui Ieronim și ale altora, însă pentru perioada dintre 425 și 455, este originală și importantă. Se crede că *Poemul despre pronia divină* (care discută motivele pentru care Dumnezeu îngăduie invazii precum cele ale vandalilor și goților) ar putea fi al lui. A mai scris și un alt lung poem teologic despre controversa referitoare la har (*Carmen de Ingratis*).

---

P. de Letter, *St. Prosper of Aquitaine: The Call of All Nations* (ACW 14; New York, 1952); J.R. O'Donnell, *Prosper of Aquitaine: Grace and Free Will* (FOTC 7; Washington, D.C., 1949); J. și P.G. Walsh, *Divine Providence and Human Suffering* (trad. of the *Poem on Divine Providence*; Wilmington, Del., 1985), pp. 64-91.

**Prudențiu** (348 – cca 410)

Aurelius Prudentius Clemens este unul dintre cei mai capabili poeți creștini latini. Era spaniol din regiunea Tarragona și provenea probabil dintr-o familie creștină. Bine educat în gramatică și retorică, Prudențiu a îmbrățișat ulterior profesia avocaturii, dar spune că „experiențele amare" l-au mânat către o carieră în administrația publică. Către sfârșitul acestei cariere, era prefect urban, având sub administrație două cetăți. În această poziție, el a dobândit o așa de înaltă reputație, încât i s-a încredințat o îndatorire neprecizată (probabil ca atașat diplomatic, adică *proximus*) la curtea imperială. El însuși nu oferă detalii, așa încât ar putea fi vorba fie de curtea de la Milano a lui ***Teodosie*** (388-391), fie de cea de la ***Roma***. Aici a ocupat înalta funcție de „conte al primului ordin". Însă tot la curte a trăit și o anumită criză personală la care face aluzie în lucrările sale și care a precedat imediat retragerea lui din viața publică. Putem bănui că e vorba despre moartea lui Teodosie, în 395, care a inaugurat o perioadă de mare instabilitate în administrația imperială. Relatează călătoria sa la Roma, care l-a impresionat adânc datorită vechilor locuri sfinte ale creștinismului aflate laolaltă cu nobilele monumente ale civilizației romane. Va hotărî să așeze în scris armonia celor două realități, idee ce reprezintă un element cheie al poeziei sale. Prudențiu sărbătorește ***botezul*** lui ***Constantin*** ca maturizarea spirituală a Romei și vede în creștinism adoptarea civilizației romane de către Dumnezeu ca mijloc de evanghelizare a întregii lumi. Bun cunoscător al tuturor autorilor latini și poeților precreștini, Prudențiu socotește că menirea lui este de a demonstra că creștinii pot prelua și curăți această tradiție, înnoind-o pentru un viitor în Hristos. După vizita

lui la Roma, între 401 și 403, s-a orientat energic către scrierea de poezie (deși felul în care stăpânește metrul sugerează că era deja un scriitor priceput). Și-a publicat opera principală, lungul poem *Cathemerinon* (*Cartea îndeletnicicirilor zilnice*) în 405, la vârsta de cincizeci și șapte de ani. Ea se prezintă ca un exemplu tipic creștin de poveste a unei „convertiri", în care își descrie opțiunea pentru o viață retrasă și curățirea întru simplitate a sufletului. Cealaltă operă principală a sa este *Peristephanon* (*Despre coroana martirilor*), în care celebrează ***martirii*** a trei cetăți din Spania: Tarsaconensis (Calahorra), Zaragoza și Tarragona, sugerând că se poate să se fi retras pe una dintre moșiile pe care le deținea pe aceste meleaguri. Tot lui îi aparține *Apotheosis*, un poem în hexametru despre ***întrupare***. A mai compus și poezie apologetică (împotriva păgânilor și ereticilor), precum și o *Psychomachia* (o întinsă alegorie despre lupta sufletului împotriva viciilor).

---

M.M. van Assendelft, *Sol ecce surgit igneus: A Commentary on the Morning and Evening Hymns of Prudentius* (Cathemerinon I, 2, 5, 6) (Groningen, Olanda, 1976); E. Castelli, „Epic in Prudentius' Poem for the Martyr Eulalia", în E. Castelli, ed., *Reimagining Christian Origins* (Valley Forge, Pa., 1996), pp. 173-184; M.C. Eagan, *Prudentius* (FOTC 43, 52; Washington, D.C., 1962, 1965); V. Edden, „Prudentius", în J.W. Binns, ed., *Latin Literature of the Fourth Century* (Londra, 1974), pp. 160-182; B.M. Peebles, *The Poet Prudentius* (New York, 1951); R.M. Pope, *The Hymns of Prudentius Translated* (Londra, 1905); J.J. Thompson, *Poems of Prudentius* (Loeb Classical Library; 2 vol.; Londra, 1949, 1963).

**Psilantropism**

Doctrina potrivit căreia Hristos a fost pur și „simplu" un om (adică nu divin). (*Vezi* ***Fotinianism***).

**Pulcheria** *vezi* **Sinodul de la Efes I**, **Sinodul de la Efes II**, **Sinodul de la Calcedon**

**Purgatoriu**

Cuvântul reprezintă termenul creștin latin pentru loc de curățire (*purgatorium*) și se referă la conceptul unui loc „intermediar" între rai și iad, rezervat acelor suflete care în clipa morții nu merită condamnarea definitivă la chinurile iadului, dar ale căror păcate sunt de așa fel încât nu sunt socotite vrednice să aibă parte de bucuriile raiului. Așadar, purgatoriul a fost imaginat ca un loc de curățire penitențială după moarte. Locuitorii purgatoriului pot fi eliberați atunci când păcatele lor au fost îndeajuns curățite (adesea se imagina că purgatoriul avea flăcări curățitoare analoge flăcărilor punitive ale iadului), și primiți încât bucuria paradisiacă. Doctrina schițată în felul de mai sus nu a primit întru formă clară în Biserica Apuseană decât în secolul al unsprezecelea (în lucrările lui Hildebert, PL

171. 741) deși și-a făcut o apariție germinală mult mai devreme, la ***Tertulian***, care deduce că sufletul care are nevoie de curățire e obligat să stea pentru un scurt timp în *Sheol* (*De anima* 58). Pentru el, lucrul acesta se aplică tuturor sufletelor, cu excepția celor care erau în stare să meargă direct la Dumnezeu în virtutea muceniciei. Și alți câțiva scriitori patristici au speculat că, după moarte, sufletul va fi curățit printr-o formă de foc purificator (*cf.* Origen, *Omilii la Numeri* 15; Ciprian, *Epistole* 55, 22; Ambrozie, *Despre Psalmul* 36, 26). Această teorie a purificării sufletești post mortem s-a dezvoltat pe baza cuvintelor Apostolului Pavel (I Cor. 3, 11-15): „Focul însuși va lămuri ce fel este lucrul fiecăruia"; el merge până acolo încât afirmă că cel care a clădit pe temelii șubrede „se va mântui, dar așa ca prin foc". Ideea purificării post mortem era împărtășită și de gândirea rabinică timpurie (*cf.* II Mac. 12, 38-45). Așa se face că încă de la începutul existenței lor organizate, atât sinagoga, cât și Biserica creștină timpurie se rugau considerabil pentru cei morți, iar multe dintre rugăciunile cele mai vechi de felul acesta încă se regăsesc în liturghiile Bisericii Grecești și Latine. Ideea purgatoriului a primit un sprijin masiv odată cu aprobarea ei de către ***Augustin***. Cu toatea acestea, papa ***Grigorie cel Mare*** este cel care, în secolul al VII-lea, va ridica ceea ce el numea „opinia" gânditorilor anteriori până la rangul de doctrină, mai mult sau mai puțin formulată (*Dialog* 4, 41[39]), potrivit căreia „focul purificator va curăți pe fiecare suflet ales înainte de a se înfățișa la ***Judecata*** de Apoi". După acest moment, Biserica Latină va prelua din ce în ce mai mult conceptul în propovăduirea ei oficială, în vreme ce Bisericile Răsăritene vor reține în general o învățătură mai simplă despre viața după moarte, în care sufletele celor aleși, chiar și ale celor care nu erau neapărat sfinți, vor fi păstrate într-un „loc luminat, de unde a fugit toată durerea, întristarea și suspinarea". Această concepție reflecta afirmația din Apoc. 14, 13 că „cei ce mor întru Domnul [...] să se odihnească de ostenelile lor". Pe scurt, starea vieții de după moarte era concepută în general de Biserica Răsăriteană timpurie ca o stare de fericire și odihnă, în care sufletele plecate ale credincioșilor nu erau separate de Dumnezeu, ci așteptau cu nădejde Judecata de Apoi, timpul în care vor fi primite într-o stare transfigurată, paradisiacă, în proximitatea lui Dumnezeu. După ***Origen*** (care susținea că, prin coborârea lui Hristos în iad, sufletele celor drepți au dobândit o eliberare definitivă), ideea (bazată pe autoritatea Apostolului Pavel) că sfinții sunt „cu Domnul" a dus la schimbarea concepției răsăritene generale în credința că sufletele celor drepți ajung după moarte în prezența lui Hristos (*vezi* ***Rai***, ***Iad***), în timp ce răii sunt izgoniți de la

fața Lui. De aceea, începând din secolul al VII-lea, doctrina purgatoriului va fi o trăsătură distinctivă a lumii latine catolice.

---

R.R. Attwell, „From Augustine to Gregory the Great: An Evaluation of the Emergence of the Doctrine of Purgatory", *JEH* 38 (1987), pp. 173-186; J. le Goff, *La naissance de purgatoire* (Paris, 1981).

## Q

**Quartodecimani**, *vezi* **Controversa cvartodecimană**

**Quicunque Vult** *vezi* **Crezuri**

# R

**Rai** [/ Ceruri]

Teologia creștină a schimbat semnificativ speculația iudaică timpurie despre natura raiului, mai ales prin simplificarea și democratizarea acesteia și, cu siguranță, prin ghidarea întregii speculații prin înțelegerea ***eshatologică*** a ***Învierii*** lui Hristos. Gândirea biblică a conceput cerurile ca fiind locul în care se află Dumnezeu și îngerii Săi. Iacov și-a ridicat ochii și a văzut cum ființele cerești treceau din regiunile cerești pe pământ (Fc. 28, 12), iar Dumnezeu a putut fi înțeles ca „pogorându-Se" din ceruri pe Sinai (Ieș. 19, 18-20). Iisus a transmis această concepție Bisericii Sale ca exemplu pentru modul în care El se ruga „privind la cer" (Mc. 6, 41; In 17, 1) și se adresa lui Dumnezeu, numindu-L „Tatăl nostru Care ești în ceruri" (Mt. 6, 9). Gândirea iudaică din timpul Noului Testament presupunea existența unui cer în șapte straturi. În cel mai înalt cer se afla Dumnezeu, înconjurat de serafimi, tăinuit de la fața oricărei alte creaturi. Apropierea lor de maiestatea divină era atât de intensă, încât se roteau învăpăiați în jurul slavei divine. În cerurile de mai jos se aflau heruvimii și puterile arhanghelicești. Primul cer era acel loc din văzduh perceptibil simțurilor omului; nu era pur și simplu cerul de deasupra noastră, ci un domeniu superior unde îngerii încă se luptau cu puterile spirituale vrăjmașe care se adunaseră acolo pentru a influența destinele pământenilor. Una dintre cele mai puternice pretenții ale creștinismului primar a fost aceea că biruința Învierii lui Hristos a fost resimțită în acel loc, energiile ostile fiind astfel înfrânte (Ef. 1, 10-11; 4, 7-9; Filip. 2, 9-11; Col. 1, 15-20); a fost o victorie care a semnificat eliberarea spirituală a sufletelor drepților și o „trecere sigură" câștigată pentru ei atunci când sufletele lor vor trebui să facă acea călătorie teribilă de pe acest pământ până la tărâmurile cerești. De asemenea, această călătorie a sufletului a fost o preocupare fundamentală a religiilor elenistice, în special a religiilor de mistere și mare parte din caracterul atrăgător al creștinismului din primele veacuri se datora faptului că democratiza posibilitatea de a accede, întru Hristos, la viața cerească. Pavel face întâmplător referire la acest sistem al cerurilor multiple când vorbește despre „un om" ridicat până la al treilea cer, unde a primit inspirația divină (II Cor. 12, 1-4). De asemenea, a fost folosit ca mărturie vie despre semnificația unică a slavei de care era înconjurat Hristos cel Înviat atunci când S-a suit mai presus de toate cerurile (Ef. 4, 10). Pictura catacombelor mai vechi arată cum creștinii își imaginau raiul ca un *refrigerium* pentru cei drepți, un *otium*, o delectare calmă la banchetul paradisiac (ospățul mesianic din parabolele neotestamentare) și, mai ales,

o odihnă de la orice muncă. Raiul era frecvent evocat ca o imagine a acelei frumoase „grădini a desfătărilor” pe care a pierdut-o Adam. Scenele cu copii erau ceva obișnuit, aceștia fiind zugrăviți jucându-se lipsiți de griji pe pășunile liniștite. Inscripțiile funerare din secolul al III-lea vorbesc despre morți ca „trăind acum în Hristos” sau „înviorându-se și înveselindu-se printre stele”. Tensiunea dezvăluită în mai multe izvoare creștine, dintre o judecată iminentă după moarte (*cf.* Lc. 16, 19-31; *1 Clement* 5, 4-7; 6, 1-2; 50, 3-4; *Martiriul lui Policarp* 17, 1) și una situată în viitorul îndepărtat (Apoc. 20, 11-15) a fost în general reconciliată (în mod sigur după secolul al IV-lea) de o credință populară în rândul creștinilor cum că drepții vor fi întâmpinați imediat după moarte de Hristos. În anumite părți ale Bisericii siriene primare, credința dominantă în învierea viitoare afirma că morții vor zace într-un somn fără vise până în Ziua de Apoi, când vor fi chemați la ***Judecată*** înainte de a fi primiți în rai sau destinați Hadesului [iadului]. Cele două concepte (supraviețuire sau restaurare finală a conștiinței) au fost în general reconciliate până în secolul al IV-lea, iar sinteza lor augustiniană (o judecată individuală precede Judecata de Apoi) a devenit, după secolul al V-lea, standardul în Apus (*Enchiridion* 109-110; *Comentariu la Ioan* 49, 10; *Despre interpretarea literală a Facerii* 12, 32). Creștinii (urmând cuvintele Apostolului Pavel de la I Corinteni 15) au insistat, în mare, împotriva învățăturilor ***gnostice*** contrare, asupra ideii că trupul este bun și va lua parte la învierea a doua (*Epistola lui Barnaba* 5, 7; 21, 1; Irineu, *Adversus haereses* 1, 10, 1; 3, 9, 1; 5, 13, 2-3; 5, 20, 1; 1 Clement 49, 6; *2 Clement* 9, 1-5; Iustin, *Dialogul cu Trifon* 80; Tertulian, *Despre învierea trupului*). Chiar și ***Origen*** propovăduia doctrina tradițională despre trupul înviat (*De principiis, praef.* 5) care va fi identificabil cu cel din timpul vieții (*De principiis* 2, 10, 1-2), deși în altă parte (*Împotriva lui Celsus* 5, 18-23) a susținut o concepție mai „spiritualizată” despre transfigurarea pe care viața viitoare o implică. După respingerea decisivă, din secolul al IV-lea și din nou în secolul al VI-lea, a ideilor lui Origen despre un trup ceresc radical spiritualizat, Biserica a atribuit un grad mai mare de corporalitate sfinților din rai decât sugerase Origen, deși imaginea paradoxală a Apostolului Pavel despre „trupul duhovnicesc” din I Cor. 15 a slujit întotdeauna ca frână împotriva celor care doreau să adopte o concepție total corporală (*vezi* ***hiliasm***). Noțiunile de desăvârșire continuă implicată în viața cerească, trecerea „din slavă în slavă” și potențialitatea unei comuniuni tot mai sporite cu Dumnezeu au fost dominante în gândirea ***Părinților Capadocieni*** și în cea a altor „origenieni” târzii, precum ***Maxim Mărturisitorul***; prin urmare, ele nu au părăsit niciodată

cu totul speculația creștină despre viața cerească. Detaliile precise despre ceea ce constituia cu adevărat viața cerească au fost alimentate deseori de propovăduirea populară, însă speculația teologică a fost îngrădită de Apostolul Pavel de la început, iar creștinismul a așezat următoarele cuvinte fundamentale în inima sa: „Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El" (I Cor. 2, 9).

---

D.W. Lotz, „Heaven and Hell in the Christian Tradition", *RIL* 48 (1979), pp. 77-92; C. McDannell și B. Lang, *Heaven: A History* (Londra, 1988); U. Simon, *Heaven in the Christian Tradition* (New York, 1958); J.D. Tabor, *Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in Its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts* (Londra, 1986).

**Război**

Motivul pentru care în creștinismul timpuriu au pătruns atât de multe imagini războinice este desigur moștenirea Vechiului Testament. Ele au fost constant utilizate pentru a descrie „bătălia" pentru fidelitatea față de Evanghelie (transpusă însă în simboluri ale luptei lăuntrice). Presupoziția constantă din Vechiul Testament că pământul este important și că pământul fizic propriu-zis este cel pentru care trebuie luptat necontenit, că Dumnezeu va izgoni cu putere și dreptate forțele răului pentru a statornici Împărăția ***apocaliptică*** (prăbușind imperiile, ca în cartea lui Daniel), sau că va întinde mâna Sa dreaptă ca să-i zdrobească pe dușmani, va pătrunde și în conștiința Bisericii. Iisus Însuși are multe spuse care sugerează că atitudinea Lui era nonviolentă. El descrie războaiele și răscoalele ca parte a ordinii de neocolit a lumii, dar care nu pot zădărnici planul lui Dumnezeu pentru ea (Mc. 13, 7-8). Tulburările și violența de pe Pământ nu sunt expresia forței de nebiruit a celor puternici, ci mai degrabă prilejul ca Dumnezeu să intervină cu dreptate în istorie. Iisus urmează, așadar, învățătura clasică a profeților, deși cu un evident accent eshatologic. El este foarte sceptic în ce privește utilitatea puterii politico-militare, iar printre spusele păstrate de la El există una care pare să fie o ridiculizare a „eroului" suprem al lumii elenistice, Alexandru cel Mare (Mc. 8, 36), dar și o alta ce exprimă o privire la rece a meseriei de soldat: „Toți cei ce scot sabia de sabie vor pieri". Și totuși multe dintre parabole utilizează imaginea unui Împărat ce își exprimă voința prin forța armelor – un simbol al felului în care Dumnezeu va răzbuna Israelul. Programul politic prin care Dumnezeu răsturna puterea lumească (prin care se înțelege, de bună seamă, ***Roma***) pentru a-l răzbuna pe cel drept rămânea totuși o concepție trecută sub tăcere, dat fiind contextul imperiului roman. Cu excepția cărții Apocalipsei, care vorbește explicit despre

o răzbunare violentă a lui Dumnezeu în lumina sălbaticelor persecuții recente, majoritatea scrierilor creștine din perioada cea mai veche sunt deosebit de pașnice și își povățuiesc comunitățile să se conformeze nonviolent autorităților politice. Astfel este mesajul Apostolului Pavel, care îi încurajează pe creștini să fie buni cetățeni, să-și plătească taxele și să se roage pentru bunăstarea conducătorilor. În epistolele pastorale, dar și în *1* și *2 Clement*, se arată că bisericile trebuie să fie modele de bună cetățenie. Imaginile militare, mai abundente la Apostolul Pavel decât la majoritatea scriitorilor Noului Testament (I Tes. 5, 8; Rom. 13, 12; Efes. 6, 10-17; II Tim. 2, 3), sunt în general simple alegorii ale pregătirii spirituale. ***Clement Romanul***, în a sa *Epistolă către Corinteni*, compusă între 96-98, imediat după ***persecuția*** lui Domițian, încă își mai exprimă admirația pentru profesia militară (Clement Romanul, *Epistola către Corinteni* 37). Milităria romană, o profesie cunoscută prin asprime și oprimare până și într-o lume deprinsă cu ele, păstra un soi de aură în jurul său, în parte și pentru motivul că admirația lui Iisus față de credința centurionului (Lc. 7, 1-10), ***botezul*** centurionului Cornelius săvârșit de Apostolul Petru (Fapte 10) și mărturisirea pretorianului în fața crucii (Mc. 15, 39) arătau că mesajul credinței îl poate transforma pe soldat. Firește că, dacă mesajul evanghelic a ajuns popular printre soldații romani de rang mijlociu, era doar o chestiune de timp pentru creștinism să pătrundă în însăși substructura imperiului, ceea ce de bună seamă că s-a și întâmplat. În ce privește atitudinea Bisericii față de război, se observă că prudenta neimplicare inițială face loc, în secolul al IV-lea, unei atitudini universal ostile față de război, pentru ca, la rândul ei, aceasta să cedeze în fața unei poziții care e mai pregătită să accepte rolul acestuia în modelarea destinului Romei. Această din urmă etapă nu reprezintă decât răsturnarea finală a imperiului de către creștinism, din epoca lui ***Constantin***. Ulterior, scriitorii ***patristici*** mai vorbesc doar despre o diminuare a relelor morale produse de război. Cu toate că și ***Tațian*** se arată profund ostil meseriei militare (*Cuvântare către greci* 11, 1; 19, 2; 23, 12), abia ***Tertulian*** e cu adevărat primul scriitor patristic angajat în problema războiului ca noțiune etică. La început, el a fost receptiv față de profesiunea armelor (*Apologeticul* 30, 4), însă mai târziu concepția sa va evolua până la ideea că milităria este incompatibilă din capul locului cu credința în Hristos. În parte, atitudinea acesta se explică din cauza îndatoririi permanente a soldatului de a se angaja în acte de cult păgâne (*Despre idolatrie* 19; *Despre coroană*, *passim*), dar și pentru că era un stil de viață ce sprijinea puterea, indiferent dacă aceasta era sau nu morală. ***Clement din Alexandria*** e

la fel de direct: milităria nu este decât o mașinație a răului (*Stromate* 5, 126, 5), iar ideea își găsește un ecou și la ***Ciprian al Cartaginei*** (*Către Donatus* 6). Ambii scriitori au avut prilejul să vadă cât de ușor se poate întoarce mașinăria statului împotriva Bisericii. Apologetul latin ***Lactanțiu*** este una dintre puținele voci pentru care totuși obiecțiile la adresa milităriei nu țin numai de binele și răul individual, ci de o concepție mai generală. El denunță războiul ca rău pentru că vede în el o mașinărie a crimei (*Instituțiile divine* 6, 20, 15-17) care încearcă să se ascundă fie sub mascarada patriotismului, fie a unei forme speciale de „invazie". Lactanțiu notează ironic că, dacă o persoană și-a tâlhărit și ucis aproapele, este un ticălos, dar dacă un popor (aici critică pe marii eroi romani) se scaldă în sânge, supunând alte tărâmuri și popoare, e lăudat ca mare „făcător de pace". Cu toate acestea, în *Despre moartea persecutorilor*, el îl susține și elogiază pe Constantin, în care vede conducătorul ales de Dumnezeu. În opinia lui Lactanțiu, Dumnezeu l-a înălțat pe împărat deasupra celorlalți pretendenți deoarece numai el a protejat și încurajat Biserica. Și totuși ***Constantin*** a ajuns la putere printr-o ascensiune sângeroasă, pe calea războiului civil și a crimelor de familie. ***Eusebiu din Cezareea***, un alt elogiator al împăratului Constantin, recunoaște că războiul e o catastrofă totală (*Istoria bisericească* 1, 2), dar trece peste detalii cu ușurință când îl portretizează pe Constantin, care acum primește binecuvântarea unui nou zeu al războiului, nu Marte, ci Hristos, atunci când le poruncește soldaților să zugrăvească simbolul divin al crucii pe scuturile lor (Eusebiu, *Viața lui Constantin* 2, 4; 4, 56). Epoca lui Constantin a dus la schimbarea atitudinilor. Creștinii erau acum o forță dominantă în armată și la curtea imperială, fapt ce i-a alarmat nespus de mult pe Dioclețian și Galerius și care a dus la declanșarea Marii ***Persecuții***. Erau atât de redutabili ca forță, încât nici după ani de epurări nu i-au putut elimina, iar după Constantin, nu vor mai putea fi îndepărtați de la putere. Totuși, după secolul al IV-lea, creștinii sunt nevoiți să facă față unui context inedit al reflecției etice. Pentru teoreticieni, fusese ușor să susțină o poziție pacifistă radicală înainte ca Biserica să ajungă responsabilă de călăuzirea morală a statului, dar cum mai putea creștinismul să călăuzească acum o nouă ordine politică, fără să vrea să o binecuvânteze? Nu s-ar întâmpla atunci așa cum susținuse odinioară Celsus în secolul al II-lea, când spusese în batjocură (*cf.* Origen, *Contra lui Celsus* 8, 68-71) că, dacă va exista vreodată un împărat creștin, acesta va trebui să fie un pacifist iremediabil și va lăsa Roma să fie sfâșiată de dușmani? Scriitorii patristici din secolul al IV-lea se vor arăta conștienți, dar numai treptat și parțial, de noua problemă.

Câțiva, ca Eusebiu din Cezareea, au fost probabil mulțumiți să preschimbe un Dumnezeu păgân al oștirilor într-unul creștin și să continue politica militară în mare parte ca și înainte. Totuși, schimbarea va fi una apreciabilă. O filosofie mult mai pașnică pătrundea în inima cugetării morale a imperiului. Este instructiv să observăm că veacurile bizantine ulterioare au preferat mereu negocierile în locul utilizării armelor. Este unul dintre principalele motive pentru care istoricii, de la Ammianus Marcellinus, în secolul al V-lea, și până la Gibbon, în cel de-al XVIII-lea, vor denunța în creștinism forța care a destabilizat imperiul, deoarece condamnase ideea războiului de agresiune și susținuse că singura justificare a acțiunilor militare se oprea la conceptul de autoapărare. Ideea se găsește în rezumat la ***Vasile al Cezareei***, care respingea din răsputeri orice noțiune a războiului, incompatibilă din capul locului cu Evanghelia iubirii. Este atitudinea pe care el o aflase deja în cea mai veche colecție de canoane (***Tradiția apostolică*** 16; *Canoanele lui Ipolit* 14, 74). Totuși, Vasile era și episcopul unei cetăți militare; aceasta se afla la o importantă răscruce pe drumul spre hotarul instabil de la Răsărit, iar populația suferea din cauza incursiunilor unor despoți locali. La această problemă, soluția lui Vasile va fi aceea de a-i îndemna pe soldații creștini să formeze grupări războinice pentru a-i pedepsi pe autorii atacurilor. Dacă vărsau sânge, urma totuși să fie excluși de la împărtășanie pentru câțiva ani. Dar dacă refuzau să lupte, erau la fel de vinovați înaintea lui Dumnezeu pentru că nu i-au ocrotit pe cei neajutorați. ***Clerul***, care reprezenta în Biserică „tipul pur" al creștinului, nu avea cu nici un chip îngăduința de a ridica armele și de a participa la violențe sau crime. Dacă vărsa sânge, nu mai avea dreptul de a sluji la altar. Epistolele canonice ale lui Vasile au imprimat creștinismului răsăritean direcția concepției despre război pentru cea mai mare parte a istoriei sale, evitând orice referire la o teorie a „războiului drept" în favoarea ideii că e răul cel mai mic ce se poate săvârși pentru ocrotirea celor nevinovați. Anumiți scriitori latini de mai târziu vor fi mai „patrioți". ***Ambrozie al Milanului*** a elogiat fidelitatea militară, dând-o comunității ca exemplu. El enumera în lista principalelor virtuți și pe aceea a războinicului (*De oficiis ministrorum* 1, 129). Grigorie din Tours a avut un ton marțial încă și mai explicit. El este unul dintre primele exemple de episcop belicos, categorie ce își va face simțită o mai largă prezență în Evul Mediu timpuriu. Grigorie îi îndemna pe prinții creștini să nu ezite să pornească la război atunci când nevoia le cerea să apere sau să răspândească credința. Conștient că tradiția latină, prinsă la mijloc între pacifismul zburlit al lui Tertulian și învinuirea că creștinismul dusese

la căderea Romei (*De civitate Dei*), are nevoie să primească o coerență sistematică, Augustin își asumă sarcina de a gândi o poziție mai consistentă decât cea a unei etici de conjunctură. A fost primul care a încercat să dea o justificare morală meseriei armelor. El a preluat ideea de bază a „războiului drept" de la Cicero (Augustin, *Epistole*, 138, 5; *Împotriva maniheului Faustus* 22, 69-76), cu ajutorul căreia va elabora termenii și condițiile unei teorii creștine a „războiului drept". Majoritatea scriitorilor bisericești latini vor urma punctul său de vedere. Răsăritul și-a menținut poziția canonică, mai individualizantă, însă întotdeauna s-a împotrivit ideii că războiul ar putea fi legitimat ca atare în mod abstract.

R.H. Bainton, „The Early Church and War", *HTR* 39 (1946), pp. 189-212; C.J. Cadoux, *The Early Christian Attitude to War* (Londra, 1919, retipărit la New York, 1982); W.L. Elster, „The New Law of Christ and Early Pacifism", în W.M. Swartley, ed., *Essays on War and Peace: The Bible and Early Church* (Elkhart, Ind., 1986), pp. 108-129; J. Fontaine, „Christians and Military Service in the Early Church", *Concilium* 7 (1965), pp. 107-119; J. Friesen, „War and Peace in the Patristic Age", în W.M. Swarltey, ed., *Essays on War and Peace: The Bible and Early Church* (Elkhart, Ind., 1986), pp. 130-154; A. von Harnack, *Militia Christi: The Christian Religion and the Military in the First Three Centuries* (orig. ed. Germană, 1905; Philadelphia, 1985); H.T. McElwain, *Augustine's Doctrine of War in Relation to Earlier Ecclesiastical Writers* (Roma, 1972); L.J. Swift, *The Early Fathers on War and Military Service* (Message of the Fathers of the Church; Wilmington, Del., 1983).

## Rânduiala bisericească apostolică

Rânduiala bisericească apostolică este o carte egipteană normativă scrisă în primii ani ai începutului de secol IV, cunoscută și sub numele de *Canoanele bisericești ale Sfinților Apostoli*. Cartea atribuie apostolilor, în mod imaginar, diferite canoane, acestea fiind elaborate în timpul unei întâlniri la care au fost de față Maria și Marta. Secțiunile 4-14 reflectă predica despre „Cele două căi" cu care începe ***Didahia*** și care prezintă îndemnuri morale mult asemănătoare cu cele care se află în alte rânduieli bisericești din secolele al II-lea și al III-lea (*vezi* ***Tradiția apostolică***, ***Didahia***, ***Didascalia***). Cea de-a doua parte a cărții (secțiunile 15-30) legiferează în privința chestiunilor de slujire. Amintește existența unui episcop monarhic, cu prezbiteri, un citeț bisericesc, diaconi și văduve. Susține explicit că femeile ar trebui să nu participe la Jertfa Trupului și Sângelui lui Hristos, indicând, probabil, o respingere egipteană, în această perioadă, a aspectelor euharistice ale slujirii specifice femeilor diaconițe. Original scrisă în greacă, a fost de asemenea tradusă în latină, siriacă, coptă, arabă și etiopiană. S-a bucurat de o mare autoritate,

de vreme ce faptul atribuirii sale apostolilor a fost mult timp socotită ca autentică (*vezi* ***Constituțiile apostolice***).

J.P. Arendzen, „An Entire Syriac Text of the Apostolic Church Order", *JTS* 3 (1901), pp. 59-80; J.V. Bartlet, *Church Life and Church-Order During the First Four Centuries With Special Reference to the Early Eastern Church-Orders* (Oxford, 1943); A. Harnack, *Sources of the Apostolic Canons* (Londra, 1895).

**Recapitulare**

Termenul derivă din latină (*recapitulatio*), unde sensul este acela de a aduce lucrurile înapoi la punctul lor de plecare, a rezuma sau a face un cerc complet. Termenul echivalent grecesc (*anakephalaiosis*) se găsește în literatura Noului Testament (Ef. 1, 10), acolo unde într-un pasaj semnificativ se spune că Dumnezeu a „recapitulat" toate lucrurile în Hristos. Interesul patristic pentru această idee se explică prin punctul ei de plecare hristologic, care schițează o soteriologie a ***întrupării*** ca taină cosmică a totalității timpului și a destinului creației (*cf.* II Cor. 5, 17-18). Unul dintre primii care au dezvoltat această idee a fost Irineu (*Adversus haereses* 3, 18, 1; 3, 22, 3; *Demonstrarea propovăduii apostolice* 87), pe care a folosit-o în lucrarea lui *Adversus haereses* pentru a arăta că întruparea rezumă istoria umanității, în măsura în care ascultarea lui Hristos a reparat neajunsul pricinuit de neascultarea lui Adam și a dus umanitatea la o culme nouă a sensului, prin statornicirea lui Hristos ca Domn și Cap al creației. În felul acesta, restaurarea umanității în comuniunea cu Dumnezeu „revine" la punctul inițial al creației pe care Dumnezeu o plănuise ca o cale către unire, dar care căzuse, astfel încât acum ea este recapitulată în Hristos. Prin aceste grandioase imagini ciclice, Irineu lărgește schema paulină a soteriologiei cosmice și îi oferă o nouă dimensiune. Aceasta va influența profund gândirea ***patristică*** ulterioară, mai ales cea de după secolul al III-lea și în particular școala de la ***Alexandria*** prin ***Clement*** și ***Origen***, a căror viziune cosmologică asupra teologiei ocupă un loc întins. Irineu folosea acest cuvânt și pentru a susține că revelația Noului Testament rezumă (și duce la apogeu) toate revelațiile anterioare pe care Vechiul Testament le ținea ascunse. Acest sens de ducere la „capăt" se bazează pe Rom. 13, 10, unde se spune despre porunca iubirii dată de Hristos că este „împlinirea" Legii. Aceste două semnificații, cea soteriologică și cea hermeneutică, vor predomina în gândirea patristică ulterioară despre recapitulare.

J. Behr, *The Way to Nicaea* (New York, 2001), pp. 122-133; J.T. Nielsen, *Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyons* (Assen, Olanda, 1986).

**Regula de credință** *vezi* **Apostolicitate**, **Irineu al Lyonului**, **Tradiție**

**Reîncarnare**

Doctrina potrivit căreia sufletele migrează în noi forme de viață odată ce mediul trupesc al vieții pământești este dizolvat este datată încă din vremurile preistorice ale civilizațiilor indiene și a avut un impact și asupra gândirii filosofice și religioase grecești. În era patristică, Biserica s-a confruntat cu acest concept (cunoscut în general sub numele de *metempsihoză*) în dialogul ei cu ***platonismul*** și ***pitagoreismul***. Primul sugerase că sufletele au preexistat într-o stare pur intelectuală, în care puteau contempla starea pură a formelor ideale, dar că fuseseră „întemnițate" într-o formă corporală și căzuseră într-o existență pământească plină de suferință. Cunoașterea adevărului era pentru Platon amintirea (*anamnesis*) parțială a existenței prenatale. Prin traiul virtuos (o viață filosofică devotată căutării Binelui), un suflet se poate ridica din nou către tărâmurile superioare. Aceasta nu însemna reîncarnare în sensul clasic, dar va avea un impact asupra creștinismului, mai ales asupra școlii din ***Alexandria***, care specula despre preexistența sufletelor înaintea manifestării lor pământești. Printre călugării origeniști din secolul al V-lea și al VI-lea, la ***Evagrie*** mai ales, o idee cheie era aceea că sufletul care căzuse din puritatea lui spirituală (din starea preexistentă) se va ridica într-o bună zi din nou la demnitatea transcendenței divine. Acuzele aduse călugărilor origeniști de o serie de episcopi, cum ar fi ***Epifanie*** și ***Teofil***, și condamnarea lor în final prin decret sinodal în timpul lui ***Iustinian*** va pune capăt speculației pe astfel de teme în istoria ulterioară a gândirii patristice. Teologii latini, începând cu ***Tertulian*** (*De anima*) și culminând cu ***Augustin***, care era anume preocupat să combată conceptul de reîncarnare ***manihean*** și pitagoreic (*cf. Despre interpretarea literală a Facerii* 7, 9, 13; 7, 11, 17; *Despre cetatea lui Dumnezeu* 10, 30), discutau dacă sufletul este creat în prealabil de Dumnezeu și apoi trimis în trup, după conceperea acestuia de către părinții săi pământești (creaționism), ori dacă Dumnezeu a pus sufletele tuturor generațiilor în formă germinală în coapsele strămoșilor, astfel încât fiecare concepere a unei noi vieți transmite existența trupească și îi „trece" totodată un suflet (traducianism). Ambele posibilități alternative (latinii erau preocupați în mod explicit să ofere doar aceste două opinii, pe care le socoteau singurele în armonie cu tradiția creștină) respingeau efectiv reîncarnarea ca teorie creștină. Școala pitagoreică era interesată în mod mai deschis de reîncarnare, în sensul de posibilă transmigrație a sufletelor.

Printr-o viață disciplinată ascetic și intelectual, înțelepții pitagoreici încercau să-și asigure o mai bună reîncarnare în viața următoare. ***Origen*** a discutat această doctrină în *Despre Principii* 1, 8, 4 și în câteva alte ocazii (*Comentariul la Romani* 6, 8; *Comentariul la Matei* 11, 17; *Împotriva lui Celsus* 3, 75; 4, 83; 5, 49; 8, 30; *cf.* 1, 20) și a respins-o de fiecare dată ca pe o nebunie, de vreme ce pentru el scopul existenței sufletului era urcușul către Dumnezeu, iar motivul comun al reîncarnării, susținea el, este acela că fiecare viață înseamnă uitarea, mai mult sau mai puțin, a celei anterioare, ceea ce înseamnă că identitatea spirituală nu se poate menține. Origen era critic mai ales la adresa posibilității sufletului uman de a cădea din cauza păcatelor în trupul irațional al unui animal. Aici, Origen întreprindea un atac filosofic direct împotriva pitagoreicilor. Ulterior, inamicii săi mai slabi intelectual, ***Epifanie*** și ***Ieronim*** (nesocotind, în mod flagrant, textul explicit al lui Origen) au încercat să-l facă responsabil că ar fi susținut o asemenea teorie (***Augustin*** a procedat și el în același fel) și au reușit, până acolo încât ea a devenit opinia obișnuită despre „Origen ereticul". Nici un gânditor creștin semnificativ nu a adoptat vreodată o teorie atât de îndepărtată ca reîncarnarea, nu în ultimul rând datorită accentului deosebit pe care teologii vechii Biserici l-au pus pe conceptul Judecății de Apoi (*cf.* Augustin *Despre cetatea lui Dumnezeu* 21, 17) și totodată din cauză că ideea unei treceri neîncetate prin variate învelișuri trupești intră în conflict cu noțiunea centrală de înviere a trupului.

---

M.C. Albrecht, „Reincarnation and the Early Church", *Update: New Religious Movements* 7, 2 (1983), pp. 34-39; L. Lies, „Origenes und Reinkarnation", *Zeitschrift für katholische Theologie*121 (1999), pp. 139-158, 249-268; R. Roukema, „Transmigration of Souls", în J.A. McGuckin, ed., *The Westminster Handbook to Origen* (Louisville, Ky., 2004).

## Revelație

Termen ce derivă din limba latină (*revelatio*), cu sensul literal de ridicare a unui văl de pe un lucru pentru a-l expune vederii. Este așadar o traducere directă a termenului grec neotestamentar și ***patristic*** „apocalipsă" (*apocalypsis*), dar în teologia patristică a ajuns să aibă un șir mai larg de conotații decât termenul apocalipsă (care a rămas fixat de originea sa eshatologică, sugerând o inițiere profetică extatică și dramatică; *cf.* Dan. 10, 1-12; Apoc. 4 ș.u.). Revelația a devenit cuvântul generic pentru întreaga ***iconomie*** a mântuirii divine, inclusiv pentru „învățăturile pregătitoare" ale Vechiului Testament și mai ales pentru scrierile Noului Testament, care împreună au devenit corpusul „revelației" scripturale.

În acest sens mai larg, revelația era conotată de termeni grecești ca epifanie, manifestare sau iluminare (*epiphaneia*, *phanerosis*, *photismos*). De aceea, considerată obiectiv, revelația este, mai mult sau mai puțin, canonul Scripturii, dar este și transmisă în Biserică prin harisma proorocirii. Așa se face că în tratarea patristică a acestei teme s-a ivit o tensiune (încă vizibilă în teologia ortodoxă și cea catolică) pe de o parte, între revelația considerată încheiată prin finalizarea canonului Scripturii (sau prin încheierea epocii ***apostolice***, după cum ar fi numit-o scriitorii patristici) și, pe de alta, puterea dinamică a revelației încă viu trăite în viața neîntreruptă a Bisericii (nu ca simplă receptare a unui corpus de adevăruri, ci ca trăire mereu nouă a prezenței revelate a lui Dumnezeu în diferitele generații ale Bisericii). În teologia creștină răsăriteană, ideea de revelație, atât ca tezaur închis al adevărului, cât și ca trăire continuă a lui Dumnezeu Care Se revelează prin taina prezenței în Biserică, este exprimată de noțiunea de ***tradiție*** (*paradosis*). Ea are un sens profund dinamic, absent din majoritatea aprecierilor sale contemporane. Concepțiile Vechiului Testament despre revelație s-au exprimat printr-o largă varietate de imagini. Apariții ale vestitorilor angelici (Fc. 16, 7, 9-11; Jud. 6, 20) sau ***vise*** didactice (Ieș. 33, 22; Num. 24, 4; Is. 6, 1; Fc. 28, 1 ș.u.; III Reg. 28, 6) slujeau toate ca mijloace de legătură între Dumnezeu și Israel, în gândirea iudaică. Însă una dintre cele mai răspândite idei biblice era exprimată în sentimentul că Dumnezeu se adresează lui Israel prin cuvânt; ea și-a atins apogeul în afirmația proorocilor că „vorbesc în numele" lui Dumnezeu (cf. Fc. 1, 28; Ieș. 7, 13; IV Reg. 1, 3; Dan. 9, 2; Am. 3, 1). În felul acesta, bunăoară, Dumnezeu îi poruncește lui Ieremia să noteze tot ce i-a zis (Ier. 30, 2). Încă din Vechiul Testament, era bine statornicit conceptul de Scriptură ca mediu paradigmatic al revelației, cu toate că (la fel ca și în cazul Noului Testament) ea nu a fost niciodată singurul mediu al revelației. Ambele Testamente consideră revelația nu atât o transmitere a unui corp de adevăruri despre Dumnezeu, cât mai degrabă o serie de întâlniri cu Dumnezeul Cel Viu, Care se apleacă asupra poporului Său și îi dăruiește astfel viață și mântuire. Noul Testament a dus acest aspect fundamental al teologiei revelației pe o nouă culme, insistând că aplecarea izbăvitoare supremă a lui Dumnezeu către lume s-a petrecut în persoana lui Iisus, a Cărui moarte a inaugurat un nou legământ, o nouă apropiere (*prosagoge*) de prezența divină. Din acest motiv, Evangheliile Îl prezintă pe Iisus ca poartă supremă a adevărului revelat, Calea adevărată către trăirea lui Dumnezeu (Mt. 11, 27; Lc. 10, 21-22; In. 16, 12-15). Învățăturile, viața, moartea și ***învierea*** Lui au devenit în felul acesta revelatoare în

chip suprem pentru mișcarea creștină ulterioară (Evr. 1, 1-4), dar deplinătatea revelației era doar anticipată, realizându-se definitiv la sfârșitul timpului, când se va produce ***Parousia*** Fiului Omului (Lc. 17, 30). Scrierile Părinților Apostolici vădesc în general un sentiment difuz al revelației, în continuitate cu sentimentul propriu Noului Testament că în Hristos a răsărit noul secol al mântuirii. Exista un interes încă redus pentru alcătuirea unui canon definitiv al Scripturilor sau pentru elaborarea unei teologii a revelației, ea nefiind deocamdată o temă controversată ca atare. ***Ignatie al Antiohiei*** repeta crezul paulin potrivit căruia Dumnezeu S-a revelat în zilele din urmă pe Sine în Fiul Său: „Unul este Dumnezeu, Care S-a arătat prin Iisus Hristos, Fiul Lui, Care este Cuvântul Lui ieșit din tăcere, Care în toate a bineplăcut Celui Ce L-a trimis" (*Epistola către Magnezieni* 8, 2). Ignatie și mai ales Irineu se îngrijeau de păstrarea integrității acestei ***kerygme*** într-o lume primejdios de ostilă și relativizată intelectual, motiv pentru care mulți scriitori patristici timpurii insistau pe ascultarea cuvântului odată auzit. Ascultarea și credincioșia păstrează intact mesajul transmis odată pentru totdeauna. Ea devine o temă centrală a Părinților din secolul al II-lea, ce vorbesc despre „lanțul tradiției apostolice" care păstrează vitalitatea spirituală a revelației lui Dumnezeu (*Didahia* 4, 1; *Barnaba* 9, 9; Clement 2, 1; Ignatie, *Către Efeseni* 15, 2; Irineu, *Adversus Haereses* 1, 8, 1; 1, 10, 2; 2, 9, 1). În generația următoare, când relația Bisericii cu lumea elenistică devine o problemă intelectuală presantă, unii apologeți vor reflecta asupra naturii revelației, în care vor vedea izvorul de „autoritate" a învățăturilor Bisericii despre Dumnezeu, lume și mântuire. Noțiunea de revelație va fi în această perioadă îndreptată mai ales spre apărarea legitimității învățăturii creștine. Unii apologeți, cum ar fi ***Iustin Martirul*** și ***Tertulian***, dezvoltă acum ideea ***Logosului*** imanent Care pătrunde întreaga viață omenească, alcătuind temelia și baza oricărui adevăr și înțelepciuni (ea va ajunge la un punct culminant în opera lui ***Origen***). Dovedind că Iisus este Logosul creator personificat (Iustin, *Apologia a doua*, 6, 3) și izvorul oricărei revelații sacre (Iustin, *Dialogul cu Trypho*, 62, 4), ei vor arăta că, deși alcătuiau un grup religios foarte recent și aveau puțini conducători educați, totuși învățătura lor era veche, adevărată și puternică totodată și că era cu adevărat singurul izvor de înțelepciune religioasă, pentru că Domnul lor este Înțelepciunea Însăși (Iustin, *Apologia Întâi* 13, 3; 63, 13; *Dialogul cu Trypho* 121, 4). Ideea mai veche (probabil acum adresată mai mult cititorilor creștini, decât celor elenistici), potrivit căreia ***întruparea*** este forma supremă prin care Dumnezeu îi vorbește poporului Său nu va fi însă uitată (Iustin, *Dialogul cu Trypho*

127, 4; *Apologia Întâi* 63; Irineu, *Adversus haereses* 4, 20, 5), ci, dimpotrivă, va cunoaște o culme în secolul al IV-lea prin ***hristologia*** întrupării. În această perioadă, Părinții reușesc să se depărteze întrucâtva de contextele apologetice ale veacurilor trecute și să elaboreze o concepție mai sistematică despre revelație, activă pe mai multe fronturi. Ei încep să articuleze o concepție precisă despre canonicitatea Bibliei, în care învățăturile scripturale ale lui Hristos, manifestări supreme ale adevărului apostolic, reprezentau cheia către întreaga revelație a corpusului Scripturii. Ei vor mai reflecta totodată și asupra actului întrupării, înfățișând-o ca loc al revelației supreme. În acest sens, ***Atanasie*** și ***Chiril***, în secolul al IV-lea și al V-lea, vor elabora odată pentru totdeauna o puternică apărare a unicității întrupării ca revelație supremă a persoanei și prezenței lui Dumnezeu în Hristos. Atanasie, în lucrarea *Contra gentes*, și ***Părinții Capadocieni*** (în special *Hexaemeron*-ul lui Vasile al Cezareei) erau și ei preocupați să argumenteze că creația poate fi înțeleasă ca o carte a revelațiilor lui Dumnezeu adresată tuturor oamenilor, o pregătire pentru revelațiile mai adânci ascunse în Biserică. Aceste exaltări ale frumuseții lui Dumnezeu manifestate în frumusețea lumii își aveau rădăcina în Vechiul Testament, însă ele vor fi doar începutul unei lungi tradiții creștine apologetice; potrivit acesteia, întreaga umanitate și nu doar o parte, primește revelația divină, iar rezistența la sentimentul prezenței divine în viața omenească este, de aceea, o alegere ce nu poate fi pusă pe seama ignoranței sau lipsei de oportunitate. După Atanasie, ideea că veritabilul ***chip al lui Dumnezeu*** se află în cele mai adânci tainițe ale inimii omenești va deveni o temă comună în literatura patristică, dusă pe culmi rafinate de ***Grigorie din Nazianz*** și de ***Augustin***. Revelația își primește, astfel, locașul în mediul cel mai transcendent (al dezvăluirilor apostolice, ascunse cursului general al omenirii) și în mediul cel mai imanent (deschisă tuturor celor capabili să examineze sufletul curățit). Majoritatea literaturii patristice grecești va duce mai departe acest curent transcendent-imanentist. Mai mulți teologi ulteriori secolului al IV-lea vor dezvolta în reflecțiile lor despre natura revelației ideea că există o tensiune între credință și cunoașterea speculativă. Ea va deveni o temă reluată adesea în gândirea latină. Și conceptul de revelație ca fundament al autorității credinței în fața limitei rațiunii omenești va marca în chip decisiv teologia latină (*vezi* ***filosofie***).

J. Barr, *Revelation in History* (Nashville, 1976); A. Dulles, *Revelation Theology: A History* (New York, 1969); M. Harl, *Origène et la fonction révèlatrice du Verbe incarné* (Paris, 1958); P. Stockmeier, *Offenbarung in der fruhchristlichen Kirche* (HDG 1, 1a; Freiburg, Germania, 1971), pp. 27-87.

**Roma**

În momentul ivirii creștinismului Roma era incontestabil cea mai mare cetate a imperiului, confirmând corectitudinea spusei că „toate drumurile duc la Roma”. Pentru Biserica creștină din primele două secole, numai ***Alexandria*** și ***Antiohia*** mai puteau rivaliza ca importanță, dar primele și cele mai bune mărturii pe care le avem sunt despre creștinismul roman. La ***Ierusalim*** încă de la prima Cincizecime au fost de față iudei și „păgâni drepți” proveniți din Roma (Faptele Apostolilor 2, 10). Despre cei mai vechi simpatizanți ai creștinismului roman se știe că locuiau, începând cu a doua jumătate a secolului întâi, în întinsul cartier iudaic Trastevere. Potrivit tradiției, Apostolul Petru a vizitat și predicat aici în jurul anului 42 d.Hr. (sarcina lui fiind probabil de a propovădui Schimbarea la Față; prezența lui Petru va produce o controversă îndeajuns de mare pentru a iniția o contrareacție și apariția Evangheliei după Marcu: *cf.* McGuckin, 1987). Istoricul Suetonius menționează și el tulburări în rândul creștinilor în timpul domniei lui Claudius (*Divus Claudius* 25, 4), urmate de o masivă expulzare a evreilor din capitală. Cam în vremea în care Pavel și-a scris Epistola către Romani (cca 58 d. Hr.), comunitatea creștină romană era deja statornicită. Judecând după conținutul scrisorii, aici se hotărau chestiunile centrale privitoare la viitorul mișcării creștine, mai ales cea a relațiilor dintre iudei și păgâni în Biserica timpurie. Dacă creștinii din Siria erau conservatori în această direcție (vezi tradiția prezenței lui Iacov la Ierusalim și a lui Pentru la Antiohia), Biserica romană (în scurt timp puternic influențată de curentul paulin, după cum se vede în Evanghelia după Marcu și în Luca – Faptele Apostolilor) va promova cu energie politica „păgânizării” extensive. Cele mai vechi comunități creștine de aici erau diversificate, iar adunările aveau loc în biserici-case de întâlnire. Abia la finele secolului al II-lea putem vorbi despre o Biserică a Romei mai unificată, chiar dacă scriitorii patristici (mai ales ***Eusebiu din Cezareea***) vor proiecta o asupra realităților romane o ordine a succesiunii episcopale care merge până la Apostolul Petru. Desigur că lista episcopilor de la Roma este una dintre cele mai vechi din Bisericile care au supraviețuit, însă impresia pe care o lasă – că ar fi existat dintru început o singură Biserică și o politică coerentă – este înșelătoare. Persecuția s-a abătut asupra comunităților creștine mai întâi în vremea lui Nero, îndeajuns de conștient că erau o sectă nouă și în general antipatizată și că o putea folosi pe post de țap ispășitor. Prin arderea de vii a celor prinși, se urmărea o împăcare a mâniei zeilor; și cine putea mai bine îndepini acest

rol decât un grup străin sărac, oriental și „mizantrop”, care refuzase cinstirea zeilor Romei (Tacit, *Anale* 15, 44, *1 Clement*, 6; *vezi **persecuții***)? Tradiția ne spune că sfinții Petru și Pavel au pierit amândoi în acea vreme: Apostolul Petru într-un *circus* construit de Nero pe dealul Vaticanului, Pavel în afara zidurilor cetății. Sub domnia lui Domițian, Biserica romană este din nou ținta prigoanelor (Eusebiu, *Istoria bisericească* 4, 26, 8; Tertulian, *Apologeticul* 5, 4), dovadă că rezistase și crescuse. Era majoritar evreiască și săracă, dar atrăgea deja un interes considerabil din partea păturilor superioare; măsurile lui Domițian erau menite, din această cauză, să pună capăt atracției nobilimii pentru „ideile iudaice”. Se crede că Domitilla, nepoata împăratului, e posibil să fi fost creștină, iar aristocratul Flavius Clemens, care și-a pierdut viața în această perioadă, deși nu era el însuși creștin, totuși unul dintre liberții lui era. Este vorba despre acel Flavius Clemens (***Clement Romanul***) cunoscut în istorie drept unul dintre primii papi și autor al unei importante epistole către Biserica din Corint, în numele creștinilor de la Roma. Epistola clementină reflectă o Biserică urbană bine organizată și care încearcă deja să se evidențieze ca forum al organizării internaționale a creștinilor. Cele două trăsături vor rămâne pentru multă vreme tipice comunității creștine de aici. După căderea Ierusalimului din anul 70 d.Hr., mai mulți preoți iudei supraviețuitori vor fi aduși ca ostatici la Roma. Este posibil ca Herma, un alt important teolog și scriitor roman, să se fi aflat printre ei. Și el era libert și deținea o răspundere în Biserica romană, fiind probabil unul dintre primii profeți. Canonul lui Muratori ne spune că era fratele papei Pius (141-154). Cartea sa (***Păstorul lui Herma***) va fi multă vreme socotită de același rang cu Scripturile. Papa ***Victor*** ajunge, în 189, primul conducător al Bisericii de la Roma vorbitor de limbă latină. El primește delegațiile de la Lyon conduse de Irineu și dă instrucțiuni generale în privința controversei cvartodecimanilor. Această încercare de a impune o dată uniformă pentru sărbătorirea liturgică a Paștelui ne arată că tradiția de a superviza internațional Bisericile era veche la Roma. Era o situație întrutotul firească dat fiind că toate disensiunile juridice ajungeau de obicei la Roma pentru verdictul final. În mentalitatea întregului imperiu, Roma era ultima instanță de apel și nu este surprinzător dacă și creștinii au început să privească Biserica din cetatea cea mai mare a lumii atât ca dătătoare de direcție, cât și ca forță conservatoare a „bunei rânduieli”, virtuți care făceau faima civilă Romei. La începutul celui de-al II-lea secol (cca 110-117), va fi martirizat aici

***Ignatie al Antiohiei***, iar în jurul anului 165, și ***Iustin Martirul***; ulterior, lista martirilor romani va lua proporții tot mai mari. Așa se face că în fazele sale timpurii, Biserica romană era cunoscută mai mult pentru ***martirii*** săi faimoși, decât pentru aceea că era scaunul celor doi mari apostoli, Petru și Pavel. Începând cu secolul al III-lea însă, această din urmă pretenție (că Roma era scaunul lui Petru și casa spirituală a Apostolului Pavel) va fi utilizată de Biserică din ce în ce mai mult ca imagine de sine. De-a lungul secolului al II-lea, Biserica de la Roma este nevoită să dea replica unui șir complicat de învățători de tradiție gnostică (***Marcion*** și ***Valentin***) și unor orientări radical ascetice de proveniență siriacă (***Tațian*** și ***Hegesippus***; *vezi și* secta ***encratiților***). Ca centru al educației, urbea atrăgea tot soiul de filosofi, iar diversitatea teologilor pe care îi găsim aici reflectă concepțiile religioase reprezentate în cetate. Conducătorii Bisericii de la Roma din această perioadă vor da un răspuns ferm și aspru curentelor gnostice, asumând o perspectivă conservatoare asupra tradiției. În curând, ea ajunge faimoasă pentru conservatorismul său, încă un alt motiv care stă la baza popularității sale crescânde de curte internațională de apel pe teme ecleziastice. Ascensiunea la Roma a ***teologiei Logosului*** la începutul secolului al III-lea, va genera o criză din cauza conducerii conservatoare. Ea va reacționa atât de exagerat la această teologie, încât concepția pe care o va formula va fi la scurt timp îndepărtată și denunțată ca ***monarhianism*** arhaic. Relevantă în acest sens este înfruntarea dintre ***Ipolit*** și Papa ***Calist*** (217-222) în disputa care punea problema dacă trebuie să aibă întâietate monarhianisul sau teologia Logosului. O altă problemă din aceeași perioadă va fi organizarea unui sistem disciplinar pentru creștinii care alunecaseră de la credință în timpul ***persecuției***. Roma va da tonul întregului proces penintențial al creștinismului timpuriu, adoptând în general o perspectivă moderată și echilibrată și apărându-se cu stăruire împotriva oricărui fel de bigotism și exclusivism. ***Novațian*** este un alt teolog al Logosului care va duce comunitatea în pragul unei serioase schisme pe tema procedurilor disciplinare. Papii din această perioadă, Cornelius (251-253) și succesorul său, Ștefan (253-257), vor contribui mult la diseminarea concepției că Biserica, arcă a mântuirii, are nevoie de un tipic al ***pocăinței*** care să abordeze realitatea păcătuirii printre membrii acesteia. Controversele cu Novațian și cu ***Ciprian al Cartaginei*** vor acutiza conștiința clerului superior de la Roma de necesitatea unei eclezeologii inclusiviste, în răspăr cu cerințele rigoriștilor ca păcătoșii

să fie excluși din comunitatea celor aleși. La sfârșitul celui de-al III-lea secol, persecuția inițiată de Valerian devastează încă o dată conducerea bisericii romane. Ea nu va avea însă efect pe termen lung asupra politicii sau vitalității Bisericii, semn al unei considerabile dezvoltări în acest moment. Și, într-adevăr, sub papa Corneliu sunt atestați patruzeci și șase de ***preoți*** și șapte ***diaconi***, care alcătuiau conducerea oficială (Eusebiu, *Istoria bisericească* 6.43.11). În 258, papa Xystus [/ Sixt] al II-lea, împreună cu toți diaconii lui, au fost torturați și uciși (inclusiv celebrul diacon Laurentius, despre care se spune că glumea cu torționarii lui pe când îl ardeau cu o făclie ca să dezvăluie unde se află tezaurul Bisericii zicându-le: „Întoarceți-mă! Pe partea asta m-am rumenit"). Către sfârșitul secolului al III-lea, atât proprietățile, cât și caznele la care e supusă Biserica romană capătă proporții considerabile. După Xystus, papa Dionisie (259-268) intervine în problemele Bisericii din Alexandria, cerându-i episcopului acesteia, Dionisie, să se explice pe chestiuni de teologie ***trinitară***, ceea ce acesta va face într-o serie de scrisori. Urmează Marea Prigoană a lui Dioclețian, care se va abate cu o asprime deosebită asupra conducerii Bisericii de la Roma și va cauza o imensă tulburare în rândurile clerului și ale credincioșilor. O mare parte din proprietate este confiscată și se înregistrează multe alunecări, laolaltă cu încă un rând de martiri (al căror număr va tinde retrospectiv să se amplifice). În 306, odată cu preluarea puterii de către Maxențiu și extinderea războiului civil dus de ***Constantin***, persecuția creștinilor la Roma este anulată și un număr mare de căzuți din credință cere să fie reprimiți la comuniune. Tulburările din Biserică cauzează în această perioadă exilul succesiv al papilor Marcellus (308-309) și Eusebiu (310). Secolul al IV-lea inaugurează însă în curând o perioadă de mare pace și prosperitate pentru Biserică. O mare parte din proprietatea confiscată este dată înapoi papei Miltiade (311-314). În fine, victoria lui Constantin de la Podul Milvius și cucerirea Romei, apoi publicarea edictului de la Milano (313), va da creștinilor statutul de organizație căreia i se îngăduia să primească moștenire și să dețină titluri. Din acest moment, Biserica romană crește cu rapiditate în bogăție și greutate politică, devenind o forță de luat în seamă atât de împărații creștini, cât și de cei păgâni. În 382, împăratul Grațian săvârșește o răsturnare simbolică dramatică, îndepărtând (la cererea creștinilor) altarul păgân al zeiței Victoria din casa senatului roman. Evenimentul marchează declinul rapid al păgânismului latin de la Roma, deși vechea religie, adânc înrădăcinată cultural, se va menține încă vreme

îndelungată. O ilustrare simbolică a destinului ei este însă faptul că marile uși de bronz ale casei senatului roman sunt acum porțile de la intrarea principală a bisericii Sfântul Ioan de la Lateran. Conducerea Bisericii romane devine, de-a lungul secolului al IV-lea, tot mai conștientă de „drepturile" ei în fața dezvoltării la fel de puternice a Bisericilor Răsăritene sub patronajul lui Constantin. Probabil că și schimbarea capitalei la ***Constantinopol*** îi oferea Romei presentimentul unei sorți de gigant în declin. Deși poate că nimeni la începutul secolului al IV-lea nu-l putea crede posibil, marea epocă de pace și prosperitate va pune în mișcare pentru Roma debutul unui mare declin politic, care va culmina într-un anumit sens prin căderea cetății în mâinile forțelor hunului Atilla, în secolul al V-lea. Însă iarba crescuse deja de multă vreme în jgheaburile clădirilor imperiale de la Roma, în timp ce Constantinopolul era pavat cu marmură nouă, iar episcopii „vechii Rome" protestaseră în mod repetat la debarcarea lor din postura de arbitri internaționali ai credinței. Dinamica reală a creștinismului trecuse, în sinoadele ținute în Răsărit, sub patronaj imperial și în limba greacă. Din secolul al IV-lea până în al VI-lea, papii vor adopta, în general, rolul de comentatori gălăgioși și plini de importanță, dar exteriori, ai dezvoltării hristologiei ecumenice și teologiei Sfintei Treimi ce se producea în Răsărit. Vechea reputație a Romei de bastion al ***ortodoxiei*** conservatoare s-a dovedit a fi de un folos inestimabil pentru partida răsăriteană niceeană din secolul al IV-lea, condusă de ***Atanasie*** și, mai târziu, de ***Părinții Capadocieni***. Fără sprijinul Apusului orchestrat de la Roma, niceenii greci nu ar fi putut niciodată surclasa opoziția ***ariană*** aliniată împotriva lor. Tot atunci, Roma își extindea programul construcției de biserici și se gândea să-și însușească în folos propriu puzderia de temple păgâne, deși aici era de fiecare dată mai precaută decât celelalte regiuni ale lumii creștine. În timp ce soarta surâdea Milanului și Ravennei, trimițând Roma tot mai departe în zona de umbră a politicii, teoria ***papalității*** a început să se dezvolte mai fățiș. La început, papii era socotiți locțiitori ai lui Petru și începuse să se dezvolte o concepție cvasimitică despre prezența permanentă a Apostolului martir înăuntrul Bisericii prin succesorii episcopali. Mult mai târziu, această concepție va fi depășită, ei ajungând locțiitori ai lui Hristos (*vezi* ***Ghelasie***). Autoritatea și înțelepciunea a mulți mari papi din perioada întunecată, când cetatea este jefuită de barbarii invadatori și când, în 476, este supusă stăpânirii barbare, va da tonul evenimentelor de după epoca lui Iustinian. Începând cu războaiele din

secolul al VI-lea dintre goți, stăpâni ai Italiei, și armatele bizantine, care doreau să ia Roma, locuitorii cetății sunt treptat aduși la sărăcie extremă. La începutul secolului al VII-lea, papalitatea va acapara vidul de putere lăsat în Italia de colapsul efectiv al dominației bizantine și ascensiunea despoților lombarzi. Lunga istorie a monarhiei papale debutează simbolic prin persoana și opera lui ***Grigorie cel Mare***, cel ce îi va imprima creștinismului latin înfățișarea generală din era patristică ulterioară și o traiectorie permanentă în jurul forței atotcuprinzătoare a Bisericii romane.

---

R. Beny și P. Gunn, *The Churches of Rome* (New York, 1981); R. Brown și J.P. Meier, *Antioch and Roma: New Testament Cradles of Catholic Christianity* (New York, 1983); R. Krautheimer, *Roma: Portrait of a City*, 312-1308 (Princeton, H.J., 1980); J.A. McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition* (New York, 1987); T.F.X. Noble, *The Republic of St. Peter: The Birth of the Papal State*, 680-825 (Philadelphia, 1984); C. Pietri, *Roma Christiana: Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)* (Roma, 1976).

**Roman Melodul** (fl. cca 540; m. după 555).

Unul dintre cei mai mari poeți liturgici ai Bizanțului creștin, Sfântul Roman Melodul era de origine din ***Siria***, fiind probabil un evreu convertit la creștinism. A fost hirotonisit ca ***diacon*** la Beirut și a venit la ***Constantinopol*** la sfârșitul domniei lui Anastasius, în jurul anului 515. Specialitatea sa era *condacul* (numele înseamnă „predică pe un sul"), un lung imn biblic devenit un element standard al stilului liturgic din vremea lui Roman Melodul, dar care mai târziu s-a redus ca importanță, deși el ocupă încă un loc aparte în slujbele Bisericii Răsăritene. Roman reprezintă stilul midrașic siriac în prelucrările sale poetice ale textelor biblice, punând accentul pe caracterul dramatic ale evenimentelor, pe care le reproduce poetic sau prin parafrază, folosind contraste intensificate și paradoxuri pentru a exprima sentimentul de minune și taină din istoria mântuirii. „Imnul de Crăciun" și „Imnul tânguirii Fecioarei" compuse de el sunt folosite astăzi în Biserica Ortodoxă la marile sărbători ale Crăciunului și Vinerii Mari din Săptămâna Mare.

---

S. Brock, „From Ephrem to Romanos", în E.A. Livingstone, ed., *Studies Presented at the Tenth International Conference on Patristics Studies* (SP 20; Louvain, Belgia, 1989), pp. 139-151; M. Carpenter, trad., *Romanos the Melodist* (2 vol.; Columbus, Ohio, 1970-1973); E. Lash, trad., *St. Romanos the Melodist: Kontakia on the Life of Christ* (New York, 1996); J.A. McGuckin, *At the Lighting of the Lamps* (Harrisburg, Pa., 1997); C. Trypanis, *The Penguin Book of the Greek Verse* (Londra, 1971), pp. 392-414.

**Rufin din Aquileea** *vezi* **Ieronim**

**Rugăciune**

Termenii uzuali pentru rugăciune în religia elenistică s-au păstrat în latina creștină (*oratio*, rugă sau cerere), iar în greacă ușor adaptați (*euche* fiind înlocuit cu termenul paulin *proseuche*). Multe presupoziții de felul acesta erau comune ***iudaismului***, creștinismului și elenismului în perioada Bisericii timpurii, nu în ultimul rând credința în nevoia umană fundamentală de a mijloci pe lângă divinitate ca binefăcător (*euergetes*), faptul acesta demonstrând evlavia (*pietas*, *eusebeia*) esențială care e semnul distinctiv al umanității. Urmând tradiția biblică iudaică, creștinii erau totuși mai puțin înclinați să dezvolte acele aspecte comune din religia și rugăciunea elenistică care ar putea fi desemnate drept „ritualuri de aversiune" preocupate să țină departe de casă mânia zeilor ori să cheme blesteme asupra dușmanului. Creștinii erau totodată intens preocupați să facă o deosebire clară între felul în care îl invocau ei pe Dumnezeu și cel al vecinilor eleniști, în termenii purității fundamentale a monoteismului despre care insistau că definește rugăciunile lor (cele păgâne fiind considerate a se adresa demonilor). Dezvoltarea bisericească a conceptului de rugăciune a fost puternic influențată de formele biblice și, nu în ultimul rând, de ritualul ***împărtășaniei***, care a dat vechimii rugăciunilor sale o formă profund „doxologică": aducerea de laude și mulțumire lui Dumnezeu ca parte a respectării legământului de către Biserică. Într-un sens, Biserica a inclus în concepția ei despre rugăciune acel aspect al teologiei legământului, prin care Israel se înțelegea pe sine drept acela care trebuie, mai presus de orice, să păstreze cultul sacrificial de la templu. Urmând Psalmului 21, 3, Biserica a înțeles că „Tu [Dumnezeu] între cei sfinți sălășluiești, lauda lui Israel". De aceea rugăciunea creștină, asemenea celei a vechiului Israel, a fost înțeleasă ca un fenomen mai degrabă colectiv, decât ca activitate privată: este acea conștiință spirituală a alegerii și mântuirii care se exprimă în mărturisirea de identitate a Bisericii în doxologie. Marile rugăciuni liturgice au crescut din acest sentiment adânc al comunității când oamenii erau chemați să-I cânte lui Dumnezeu rugăciuni și să-i ceară iertare, iar creștinii au găsit un model gata făcut de asemenea rugăciune în textele biblice, mai ales în psalmi și cântări, care în scurt timp au fost fructificate pentru uzul creștin. Cele mai timpurii referințe ***patristice*** la rugăciune din scrierile apostolice arată că ***rugăciunea Domnului*** era repetată cu regularitate (și se cerea învățarea ei pe de rost). ***Didahia*** (cap. 8) cere ca ea să fie repetată de trei ori pe zi, de către

orice creștin. Și *Barnaba* se referă în multe locuri la practica rugăciunii, cerând ca ea să fie încrezătoare, stăruitoare și mai ales smerită și bucuroasă. Epistola aceasta, împreună cu *Didahia* și ***Păstorul lui Herma***, dau mărturie pentru caracterul profund eshatologic al rugăciunii în Biserica veche: o rugăciune ca în parabola din Evanghelia după Luca, spre a putea fi treji atunci când se întoarce Domnul (Lc. 12, 35-36; *cf. Didahia* 16; *Barnaba* 21, 3; *Păstorul lui Herma, Pilda* 2, 8; *vezi și* Tertulian, *Despre rugăciune*, 5; 29). Începând din secolul al II-lea, cu Irineu rugăciunile încep să fie deduse din Noul Testament. La el există în acest sens multe exemple, probabil alcătuite chiar de el însuși, în care sunt rescrise texte ale Noului Testament astfel încât acestea să poată sluji ca rugăciuni formale bisericești, o practică ce va marca de aici înainte cele mai multe forme de rugăciune creștină (*cf.* Irineu, *Împotriva ereziilor* 3, 6, 4; 25, 2). În secolul al III-lea, încep să apară primele tratate explicit teologice pe tema rugăciunii. Cele ale lui ***Tertulian*** (*De oratione*) și ***Origen*** (*Peri Euches*) au fost atât cele mai întinse, cât și cele mai profunde; însă se poate susține că ***Clement din Alexandria*** este primul care a compus câteva frumoase rugăciuni ***hristologice*** înăuntrul unei mărturisiri a Sfintei ***Treimi*** (*Pedagogul* 1, 6, 42, 1-2; 3, 12, 101). El dedică a șaptea carte a *Stromatelor* unei tratări a rugăciunii lăuntrice ca urcuș duhovnicesc către comuniunea cu Dumnezeu, un concept care va avea un impact profund asupra lui Origen și asupra tradiției mistice creștine mai târzii. Tratatele lui Tertulian și Origen expun cu grijă semnificația rugăciunii Domnului, la fel și cel al lui ***Ciprian al Cartaginei*** (*Despre Rugăciunea Domnească*), și probabil că ele s-au ivit din vechea practică a instruirii catehumenilor în fundamentele rugăciunii, care avea loc de-a lungul postului Paștelui, înainte de ***botezul*** acestora. La începutul celui de-al III-lea secol, anumite aspecte ale rugăciunii creștine erau deja statornicite. Credincioșii se rugau stând în picioare, cu fața spre Răsărit ca loc al Învierii și cu brațele întinse înainte și în sus, cu palmele către exterior, ca semn al mijlocirii. Dacă își mărturiseau păcatele se rugau îngenunchind, însă, după ***Sinodul de la Niceea***, îngenuncherea în timpul duminicii a fost descurajată, fiind socotită nepotrivită pentru slava invocării lui Dumnezeu. Origen îi sfătuia pe creștini să aibă un loc aparte amenajat pentru rugăciunile lor, iar în lucrarea apocrifă *Faptele lui Hipparchas* se descrie cum protagonistul pictează o cruce pe peretele interior de răsărit al casei lui, acolo unde se ruga „de șapte ori pe zi" (o practică recomandată în Psalmi). Alte tratate despre rugăciune menționează în mod special rugăciunile solemne din

timpul dimineții și serii. Creștinii se rugau în mod obișnuit și la mese, continuând tradiția iudaică a binecuvântării mâncărurilor, dar care acum avea un sens profund hristocentric. Pe la începutul secolului al IV-lea, rugăciunea de seară este asociată mai ales cu ritualul aprinderii luminilor din casă și încă se mai cântă un imn creștin din secolul al treilea, *Phos Hilaron*, pentru a marca momentul vecerniei grecești. Rugăciunile matinale și de seară s-au transformat, pe la sfârșitul secolului al IV-lea, în ritualuri tipizate de adunare în biserică, care, împreună cu slujba de împărtășanie au devenit cadrul obișnuit al rugăciunii creștine, îmbinând elemente de intercesiune comună și personală. După secolul al IV-lea, tiparele rugăciunii și ritualurile bisericești au fost mult îmbogățite de asceți, care, prin veghea monahală și folosirea intensă a Psaltirii, au dus rugăciunea tipizată creștină până la forma ei finală liturgică. Scriitorii ascetici din secolele al IV-lea și al V-lea au produs și ei din belșug manuale de călăuzire în rugăciunea lăuntrică pentru uzul monahilor. Unii dintre autorii acestor lucrări, cum ar fi: ***Evagrie*** în Egipt, ***Pseudo-Macarie*** în Siria, ***Diadoh*** în Grecia, ***Ioan Casian*** în Marsilia și Dorotei în Gaza, au lăsat în urma lor capodopere ale literaturii duhovnicești, care insistă pe nevoia de a curăți inima înainte de rugăciune și de a face din rugăciune „o jertfă arzătoare", de a trezi conștiința lucrării Sfântului Duh înăuntrul sufletului. Origen, Evagrie și Macarie au ocupat o poziție dominantă înăuntrul acestei tradiții mistice a rugăciunii, iar contemplația creștină va concepe în general urcușul sufletului către o conștiință spirituală rafinată ca apropiere a iubitei de „cămara de nuntă a lui Hristos", în termeni care trimit la Cântarea Cântărilor.

---

P. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church* (Londra, 1981); A. Hamann, *Le Pater expliqué par les pères* (Paris, 1952); *idem*, *La prière: tom. 1, Les origines chrétiennes* (Paris, 1959); R.L. Simpson, *The Interpretation of Prayer in the Early Church* (Philadelphia, 1965).

### Rugăciunea Domnească

Rugăciunea Domnească (greacă: *proseuche kyriake*) este rugăciunea predată de Iisus ucenicilor Săi (Mt. 6, 9-13; Lc. 11, 2-4), cunoscută altfel ca *Pater Noster* sau Tatăl nostru, după primele cuvinte ale rugăciunii. Rugăciunea există în două forme în Noul Testament; cea a lui Luca arată semne de adaptare pentru uzul unei comunități formate din creștini proveniți din rândul neamurilor. Formele grecești sunt în mod evident traduceri din aramaică, iar sensul lucan de „pâine de toate zilele" (hyperusială, suprasubstanțială) este obscur în greacă. Rugăciunea poate fi, de asemenea, observată fragmentar în relatarea despre Iisus în Ghetsimani dată de Marcu în Evanghelia sa. Faptul că este bazată în special pe

kaddish-ul de seară evreiesc, în care se cerea ca Împărăția lui Dumnezeu să vină cât mai repede, chiar în timpul generației prezente. Faptul că poate fi recunoscută parțial într-o formulă de rugăciune evreiască obișnuită nu trebuie să ducă la presupunerea că nu ar proveni de la Iisus. Versetele de început sunt menite a preamări numele sfânt prin manifestarea Împărăției lui Dumnezeu, un element central în propovăduirea lui Iisus, care este la fel de prezent în cererile ulterioare de iertare (după cum iertăm pe semeni, „[ni se] iartă nouă greșelile noastre") și dobândire a celor necesare pentru supraviețuire prin grija părintească a lui Dumnezeu și de izbăvire din „încercări" (acum interpretate în mod obișnuit ca făcând referire la ispite însă, inițial, referindu-se la vremurile de ***persecuții*** și necazuri care puteau înfrânge curajul unui credincios), care erau stârnite de „cel rău". În Biserica primară (cu siguranță până în secolul al III-lea), Rugăciunea Domnească era comunicată catehumenilor în instrucțiunile prebaptismale din timpul Postului și se dorea a fi învățată pe de rost (o practică folosită în catehizare încă de atunci). Doar credincioșii aveau voie să recite rugăciunea. Trebuia să fie rostită zilnic, unele surse afirmând că se rostea de trei ori pe zi. Cele mai timpurii comentarii patristice ale Rugăciunii Domnești (un bun exemplu îl reprezintă tratatul lui ***Origen***, *Despre rugăciune*), își au originea în experiența procesului de catehizare. ***Tertulian*** a fost primul care a scris o tâlcuire a acestei rugăciuni (*Despre rugăciune*), numind-o „rezumatul întregii Evanghelii". ***Ciprian***, de asemenea, a tâlcuit-o (*Despre Rugăciunea Domnească*), iar ***Augustin*** i-a închinat o secțiune lărgită în ale sale *Tâlcuiri la Predica de pe munte* (2, 15-39). Din rândul grecilor, ***Chiril al Ierusalimului*** a vorbit despre ea (*Discursuri catehetice* 7), iar ***Grigorie al Nyssei*** a dedicat cinci predici interpretării acestei rugăciuni (*Predici la Rugăciunea Domnească*). În jurul secolului al IV-lea, era deja în mod obișnuit recitată în timpul Euharistiei (***Chiril al Ierusalimului***, *Discursuri catehetice* 23.11). În ritul ambrozian apusean, urma după frângerea pâinii și preceda sărutul păcii și împărtășania. Și papa ***Grigorie cel Mare*** a dat instrucțiuni ca ea să ocupe acest loc în ritul roman, care reflecta, mai mult sau mai puțin, poziția sa în Liturghia bizantină ca rugăciune de pregătire pentru împărtășanie. Acest context euharistic a făcut ca tâlcuirile patristice târzii la Rugăciunea Domnească să se centreze mai ales asupra aspectului spiritual al „pâinii de toate zilele" (un bun exemplu este *Tâlcuirea la Rugăciunea Domnească* a lui ***Maxim Mărturisitorul***, din secolul al VII-lea).

---

R.E. Brown, „The Pater Noster as an Eschatological Prayer", *TS* 22 (1961), pp. 175-208; F.H. Chase, *The Lord's Prayer in the Early Church* (Cambridge,

1891); J. Petuchowski și M. Brocke, ed., *The Lord's Prayer and the Jewish Liturgy* (New York, 1978); R.L. Simpson, *The Interpretation of Prayer in the Early Church* (Philadelphia, 1965).

### Rute comerciale

Creștinismul s-a răspândit cu o rapiditate considerabilă în lumea antică. La sfârșitul primului secol (o impresie dobândită din vizualizarea siturilor cunoscutelor comunități bisericești listate în hărțile anexelor din Van der Meer și Mohrmann), era o religie care se deplasase de-a lungul sinagogilor din diaspora, asemenea unui șirag de perle răsfirate înăuntrul imperiului. Către jumătatea secolului al III-lea, el evoluase către o macrocomunitate înrădăcinată social, care constituise deja canale internaționale de comunicare inter-bisericească, și ajunsese o forță de care societatea mai largă trebuia să țină seama (era persecuțiilor atestă foarte limpede acest lucru). Într-un singur secol, va răsturna însuși sistemul de guvernare, punând bazele dezvoltării unui imperiu creștin de tip nou. Miracolul răspândirii noii religii nu a pierit odată cu creștinii înșiși. Gânditori precum ***Meliton de Sardis***, ***Ipolit*** și ***Origen*** au crezut că o mare ***taină*** a ***iconomiei*** lui Dumnezeu este aceea că ***Roma*** oferea atât de multe drumuri și de cetăți legate între ele în folosul unei răspândiri facile a Evangheliei în lume (***Eusebiu din Cezareea*** va da o formulare clasică a acestui crez în lucrarea lui, *Preparatio evangelica*, din secolul al IV-lea). Toți aceștia reflectau aici concepția comună gândirii mediteraneene, potrivit căreia Imperiul Romei reprezenta *oikoumene* – hotarele lumii. Într-un anumit sens, mentalitatea romană nu mai vedea nimic dincolo de aceste limite (toți cei care nu erau în imperiu erau „bâlbâiți", adică barbari). Concepția noastră modernă despre „lume" ne-ar putea face să ne întrebăm cum ar fi fost dacă marii scriitori patristici ar fi fost mai puțin concentrați pe regiunea mediteraneană, „lacul roman", și ar fi fost mai interesați de vastele domenii situate în exteriorul ei: teritoriile celtice de la nord (Germania, Galia, Britania și Irlanda), teritoriul imens al Chinei și Indiei, regiunea vastă a Africii de la sudul Saharei, trecătorile muntoase spre Persia ori rutele caravanelor până în Arabia. Harta lumii pe care o va înfățișa creștinismul va arăta, desigur, că aceste teritorii plasate în afara Imperiului Roman nu erau doar periferice mental și geografic pentru concepția antică despre *oikoumene*, ci va dovedi istoric și că ele erau mai puțin durabile din punctul de vedere al succesului misionar sau al dăinuirii Bisericii. Creștinismul a putut supraviețui unor persecuții severe câtă vreme acestea erau de scurtă durată, însă secole întregi de ostilitate susținută și oprimare sistematică au reușit în mod evident să șteargă vestigiile

bisericilor cândva înfloritoare, așa cum se observă cu ușurință astăzi când vorbim despre creștinismul din Asia Mică, din ***Siria***, despre orașele reduse la ruină și nisip care alcătuiau odinioară lumea lui ***Augustin***, sau despre Biserica din Orientul Apropiat, care atrăgea cândva privirile întregii lumi asupra sa în așteptarea știrilor despre cele mai noi stiluri ***liturgice*** (*vezi* ***Ierusalim***). Sediul central al Bisericii creștine (stabilit odinioară în Asia Mică în jurul axei Constantinopolului) a fost treptat dezrădăcinat și împins către Apus. Nenumărați factori pot da seama de această situație, nu în ultimul rând erodarea progresivă a creștinismului răsăritean în fața înaintării islamului. Aceasta reprezintă un factor puternic începând din secolul al VII-lea și, deși va atinge proporții critice pentru creștinismul bizantin după secolul al XI-lea, impactul ei fusese deja devastator cu mult mai devreme pentru creștinii din răsăritul Siriei. Desigur că armatele islamului nu se materializaseră de nicăieri; negustorii turci bătătoriseră deja Asia Mică cu generații înainte, iar înaintarea finală a armatelor otomane este doar ultimul act în lunga dramă a erodării Bizanțului ca putere supremă comercială (și din acest motiv, ca putere maritimă și militară) a lumii răsăritene. După cum forța sa maritimă a cunoscut declinul, la fel s-a petrecut și cu loialitatea religioasă a marilor sale posesiuni de altădată. Răspândirea sau declinul comunităților creștine a fost în strânsă legătură cu rutele comerciale antice. Pe calea rutelor comerciale, atât pe mare, cât și pe uscat, veneau armatele sau corăbiile marilor puteri care totodată le protejau. Ca și astăzi, în Antichitate, ***războiul*** nu se făcea pentru onoare și teritoriu, ci pentru securitate, tribut în bani sau taxe. Dacă am urmări aceste rute, am putea avea o imagine mult mai bună despre răspândirea Bisericii în era ***patristică*** decât cele pe care le-am putea construi retrospectiv pe baza viziunilor contemporane dominate de spiritul euro-american, care ne duc la anacronica situație că astăzi creștinii sunt adeseori surprinși când află că Biserica a existat în Africa probabil încă din primul secol în mediul unei foarte sofisticate culturi locale, ori că creștinismul era o puternică religie în Irak în secolul al III-lea, ce putea trimite misionari până în interiorul Chinei înainte de secolul al VII-lea. Migrația către Apus a creștinismului (sau poate mai bine zis „marșul forțat") a fost atât de însemnată în primele veacuri ale erei moderne, încât se uită cu foarte multă ușurință faptul că la origine creștinismul a fost o religie *ex oriente*. Din acest motiv, rutele comerciale sunt relevante pentru cel care își propune reconstituirea originilor creștinismului. Mai înainte de orice, aceste origini, pot fi văzute ca o revoluție maritimă din jurul Mediteranei. Într-un timp scurt, creștinismul a populat țărmurile ei, de la un capăt la altul.

Palestina a rămas în multe privințe nesemnificativă (cu excepția simbolismului său religios), iar bisericile nu au înflorit acolo cu adevărat decât după apariția centrelor de pelerinaj din secolul al IV-lea. Explicația rezidă în faptul că Palestina a avut un comerț sărac. Prezența ei pe harta Bisericii se datorează în principal deșerturilor și mormintelor sale. Adevăratele centre ale Bisericii erau punctele comerciale: marile cetăți mediteraneene ale ***Romei***, ***Alexandriei***, Cartaginei, fiecare cu teritoriile sale de la frontieră, ale căror centre urbane locale se aflau într-un comerț viu cu punctele îndepărtate ale imperiului. ***Africa de Nord***, de exemplu, vorbitoare de limbă latină și conservatoare din fire, era strâns legată de centrul său comercial firesc de la Roma. Într-un chip asemănător s-a format întregul peisaj al vechiului creștinism latin. Roma făcea totodată comerț pe scară largă cu Răsăritul prin rutele maritime care duceau spre Asia Mică și teritoriul central al Greciei. Toate marile porturi de pe coasta asiatică – Pergam, Smyrna, Efes, Milet și apoi cele de pe coasta sudică până la Antiohia și Beirut – au fost importante încă din primele etape ale creștinismului (multe dintre ele apărând și în cartea Apocalipsei). Aceste cetăți erau în contact permanent cu Roma și Alexandria, marii poli ai comerțului mediteranean. Așa se face, bunăoară, că îl găsim pe ***Irineu***, creștin din Asia Mică, ca episcop al Lyonului din Galia, pledând pentru creștinii din patria lui asiatică pe lângă papa de la Roma, nu mai târziu de secolul al II-lea. Mari gânditori – cum ar fi ***Iustin***, filosoful samarinean, ***Ignatie***, episcopul captiv, ***Ipolit***, primul teolog internațional (apoi și ***Origen***), ***Marcion***, milionarul proprietar de vase, și mulți dintre învățătorii ***gnostici*** – toți aceștia au fost atrași spre Roma în încercarea de a-și face un nume, transformând și adâncind în tot acest timp mesajul creștinismului. Marile drumuri imperiale se întindeau de la o cetate la alta, cu puncte de oprire presărate pe întreaga suprafață a Asiei Mici, mereu pregătite să-și trimită comasările de trupe în marș forțat la frontierele estice cu Mesopotamia. Pe timp de pace, aceleași drumuri duceau produsele răsăritene către Apus și veneau în legătură cu Drumul Mătăsii din nord-est, care urca până în China. La sud, călătoria prin Arabia către India era suplimentată de rutele maritime care porneau din Marea Roșie (întotdeauna apreciată pentru legătura cu Alexandria și ***Etiopia*** și marea cultură creștină din ***Nubia*** [Sudan], care se afla între acestea și slujea ca loc de trecere a creștinismului în inima Africii). Primele comunități creștine instalate în Persia s-au organizat în jurul gurii Golfului Persic, iar apoi s-au răspândit în semicerc, ajungând la nord-vest, de-a lungul rutelor caravanelor de cămile spre în interior, iar de acolo până la Samarkand. Tot rutele maritime,

care plecau din Etiopia și, mergând de-a lungul coastei arabe, ajungeau până în India, sunt responsabile de prima instalare a creștinilor aici de-a lungul regiunilor estice de coastă. Rezultă de aici o conexiune între India și Siria ce datează cel puțin din secolul al III-lea și care încă marchează istoria și cultura Bisericii vechi a ***Etiopiei***. Într-o călătorie ce putea fi chiar mai aventuroasă, de vreme ce țintea înfricoșătorul necunoscut, corăbiile părăseau strâmtoarea Gibraltar și străbăteau sălbaticul Atlantic către Nord în căutare de cositor și argint în insulele britanice. Se stabileau în felul acesta puternice legături între bisericile preromane din sudul Britaniei și al Irlandei și comunitățile copte de pe litoralul sudic mediteranean. Biserica din insula celtică a Irlandei și din insula britanică a rămas prinsă asemenea mușchiului de stâncă și a rezistat de-a lungul a trei perioade fondatoare (colonială romană, celtică, saxonă papală), din primul secol până în cel de-al VII-lea (fapt încă vizibil în amestecul de tradiții celtice și romane). În cele din urmă, ea își va găsi liniștea printr-o ultimă reîntemeiere, după invazia economică a „oamenilor nordului", a normanzilor din secolul al XI-lea. În ce privește bizantinii, prin alianțe politice strategice, aceștia au fost capabili să răspândească treptat cultura creștină către nord, chiar și atunci când pierdeau teren la sud-est în fața islamului. În secolul al X-lea, vor fi atrași în orbita bizantină negustorii de blănuri din Rusia și chiar din Scandinavia. Aceștia se vor stabiliza în cele din urmă ca o mare cultură creștină, care a rămas în picioare în fața incursiunilor succesive ale popoarelor din nordul încă și mai îndepărtat, mongolii, un neam ce nu s-a putut niciodată dezbăra de mentalitatea nomadă și, de aceea, nu s-a arătat potrivit să întemeieze un sistem durabil ca cel pe care Biserica îl învățase de la modelul cetăților romane. China a fost întotdeauna un zid înalt. S-a putut intra în contact cu ea doar pe Drumul Mătăsii și nu a fost niciodată colonizată de-a lungul orașelor de coastă, aceasta fiind pur și simplu prea îndepărtată. Creștinismul a preferat să se miște printre comunitățile de săraci și imigranți din marile cetăți portuare, spre care se îndrepta odată cu bunurile de pretutindeni. Concepția noastră despre răspândirea creștinismului este adeseori legată în mod romantic de misionari și călugări: apostoli navigând cu unul sau doi însoțitori spre a planta o ***cruce*** și a construi o biserică. E o imagine răspândită deoarece înțelegerea misionarismului creștin este încă atât de fragmentată, încât adesea ne bazăm pe paradigme biblice și relatări legendare pentru a explica o mare parte din ceea ce pur și simplu nu cunoaștem. Realitatea este că cei mai mari misionari creștini au fost vechii negustori, călători, marinari și soldați creștini și familiile care-i însoțeau, și abia apoi călugării care s-au stabilit în

acele locuri pentru a-i sluji pe aceștia, iar la urmă ***clerul*** care a construit în final biserici ca să-și marcheze sosirea ca minoritate deținătoare de proprietăți. Un element al geniului creștinismului a fost capacitatea sa de a se deplasa și de a o lua din nou, de fiecare dată de la capăt, mereu interesat de locurile în care se simțea adierea vieții, comerțului și culturii.

---

R. Foltz, *Religion of the Silk Road: Overland Trade and Cultural Exchange from Antiquity to the 15th Century* (New York, 1999); A.H.M. Jones, *The Roman Economy: Studies in Ancient Economic and Administrative History* (Totowa, N.J., 1974); E. van der Meer și C. Mohrmann, *Atlas of the Early Christian World* (Londra, 1958).

# S

### **Sabelianism** *vezi* **Monarhianism**

### **Sabelie** *vezi* **Monarhianism**

### Sacrament

Termenul latin *sacramentum* semnifica originar un „lucru sacru" (*sacer*) sau o inițiere întărită de un jurământ sacru. În utilizare laică, denumea intrarea unui candidat în viața militară, ritual îndeplinit atât prin jurăminte sacre, cât și prin jertfe religioase. A fost introdus numai în limbajul teologic al Bisericii latine. Nu a avut niciodată un sinonim corespunzător în greacă, dar a fost din ce în ce mai mult folosit de latini pentru a exprima semnificația cuvântului grecesc „taină" (*mysterion*). Prima oară, termenul a apărut în discuțiile despre ritualul ***botezului*** pentru a descrie caracterul sacru al îndatoririlor pe care le primise acum candidatul și mărturisirea de credință prin care acesta se lega în slujba lui Hristos. În curând, a fost dezvoltat ca termen tehnic specific creștin, acoperind o mare parte din utilizarea biblică grecească a lui „*mysterion*", „taina mântuirii". În vremea lui ***Augustin***, cuvântul ajunsese să desemneze cea mai mare parte dintre riturile creștine: ***împărtășania***, ***căsătoria***, ***hirotonirea***, ungerea cu Sfântul Mir și ***pocăința***.

---

O. Cassel, „Zum wort sacramentum", *JLW* 8 (1928); T.M. Finn, *Early Christian Baptism and the Catechumenate* (Wilmington, Del., 1989); J. de Ghellinck, *Pour l'histoire de mot „Sacramentum"* (Louvain, Belgia, și Paris, 1924); D.J. Sheerin, *The Eucharist* (Wilmington, Del., 1986).

### Schismă

Termenul derivă din cuvântul grecesc (*schisma*) care semnifică o crăpătură sau ruptură într-un material, de unde și ideea de divizare. La început, a fost un termen care desemna disensiunile dinăuntrul unei comunități, însă curând a ajuns să fie folosit aproape exclusiv ca termen precis pentru o divizare în ***Biserică*** produsă de alte motive decât cele teologice. La rândul ei, aceasta duce la o divizare pe chestiuni fundamentale de interpretare a credinței, numită în mod obișnuit erezie (în greacă: *hairesis*). O schismă este o ruptură de comuniune în Biserică (cel mai adesea văzută ca o întrerupere a comuniunii sacramentale dintre diferite comunități și indivizi), având la bază o problemă de disciplină bisericească, integritate morală sau ceva asemănător. ***Ieronim*** a fost primul care a avansat această definiție (Ieronim, *Comentariu la epistola către Tit*, 3, 1-11), iar în Răsărit, spusa lui ***Vasile al Cezareei*** că schisma este non-eretică și că produce o separare reparabilă față de Biserică a pătruns în dreptul canonic răsăritean (Vasile, *Epistola* 188, *Canonul* 1). Cu toate acestea, unii teologi, cum ar fi ***Ciprian***, nu exprimă o distincție atât de limpede, el văzând în schismatici și eretici două fețe ale aceleași

monede (Ciprian, *Epistole* 33; 66, 5). Augustin va ajunge, după ani de deschidere infructuoasă față de ***donatiști***, la concluzia că această schismă va duce în cele din urmă mereu la erezie. ***Arienii*** au fost văzuți întotdeauna ca o erezie din perspectiva teologilor de la ***Niceea***, în timp ce novațienii (care susțineau că cea mai mare parte a Bisericilor își compromiseseră puritatea și formele lor sacramentale) erau priviți de niceeni ca un grup schismatic. Și din punctul de vedere al comunităților novațiene, curentul dominant era eretic. Comunitățile ***ortodoxe*** din Africa de Nord din vremea lui Augustin îi socoteau pe donatiști schismatici, în timp ce donatiștii înșiși considerau, mai grav, că ortodocșii au alunecat din Biserică și de la eficacitatea Tainelor. Cu toate acestea, în era ***patristică***, noțiunea de alunecare doar juridică nu era întotdeauna clar diferențiabilă de motivele teologice ale divizării, iar reconcilierea ereticilor și schismaticilor era tratată de autoritățile bisericești într-o manieră în principal „iconomică": se proceda în funcție de situație. Adeseori, se cerea ca ereticii întorși să fie (re)botezați, în timp ce schismaticii puteau fi primiți prin ***mirungere*** și o mărturisire de credință. Majoritatea scriitorilor din perioada patristică au văzut în schismă o problemă serioasă, un păcat împotriva ***Sfântului Duh*** Care cerea unitate în Biserică, dar care putea fi totuși rezolvată prin reconcilieri interne; însă mulți (pe baza epistolelor ioanine, unde se spune despre schismatici că nu au fost de la bun început ai Bisericii) au pus sub semnul întrebării validitatea ideii că un grup schismatic ar mai reține vreo urmă de asemănare cu Biserica. Tratatul lui Ciprian *Despre unitatea Bisericii universale* este una dintre cele mai vechi și mai substanțiale tratări patristice ale problemei schismei și a identității ecleziale. ***Augustin*** era de asemenea foarte îngrijorat de relația lui cu donatiștii. El a dat Bisericii Apusene o concepție mai pașnică despre schismă ca alunecare de la iubirea caritabilă ce nu implică motive teologice serioase, putând fi rezolvată juridic. Această perspectivă optimistă nu a fost niciodată susținută atât de general în Biserica Răsăriteană, ale cărei ***canoane*** presupun adesea că alunecarea în schismă este în sine o subminare teologică gravă a ***tainei*** Bisericii, care periclitează continuitatea de identitate eclezială a celor care s-au despărțit. Mai mulți scriitori patristici spun că schisma este întotdeauna rezultatul mândriei și dorinței de a conduce (*philarhia*) (*cf.* Vasile al Cezareei, *Împotriva lui Eunomie*, 1, 13; Ioan Hrisostom, *Comentariul la Epistola către efeseni* 4, *Omilii* 11, 4-5; Fericitul Teodoret, *Comentariu la prima Epistolă către corinteni* 11, 18).

---

D.J. Chitty, *The Desert a City* (Londra, 1977); H.G. Evelyn-White, *History of the Monasteries of Nitria and Scetis* (3 vol.; New York, 1932).

**Schisma meletiană** (între mijlocul și sfârșitul secolului al IV-lea)

Schisma meletiană din Biserica ***Antiohiei*** (după 362) a ținut în dezbinare facțiunea niceeană răsăriteană și Apusul pentru cea mai mare parte a zbuciumatului secol al IV-lea. A fost cauzată de hirotonirea necanonică a lui Paulin ca episcop al Antiohiei de Lucifer de Cagliari, ca protest față de tendințele ***ariene*** anterioare ale lui ***Meletie al Antiohiei***. Chiar și după ce Meletie a jurat credință cauzei niceene (asigurând o conducere niceeană dinamică în Răsărit), ***Atanasie al Alexandriei*** și scaunele episcopale apusene nu i-au acordat lor încrederea. Meletie a intermediat o încercare de soluționare a schismei la Sinodul de la Antiohia din 379, un preludiu al ***Sinodului de la Constantinopol I*** din 381, însă decesul său, survenit în primele ședințe ale sinodului, a aruncat în haos discuțiile de negociere fiindcă el deținea președinția sinodului. ***Grigorie din Nazianz***, care l-a succedat ca președinte, a încercat să soluționeze problema internațională prin recunoașterea lui Paulin, rivalul lui Meletie, ca episcop al Antiohiei (acesta era deja recunoscut de Apus). Gestul a provocat atât de multă furie în rândul majorității membrilor facțiunii loiale lui Meletie, încât Grigorie a fost forțat să părăsească Constantinopolul. Sinodul a ales un alt membru din anturajul lui Meletie, iar schisma a mai continuat pentru o perioadă (deși nu a mai fost atât de dăunătoare, de vreme ce cauza niceeană triumfase sub patronajul lui Teodosie) înainte ca, în cele din urmă, să se stingă. Nu trebuie confundată cu ***schisma melitiană*** (*vezi* ***Melitie din Lycopolis***), care a dezbinat Biserica ***Alexandriei*** în timpul păstoririi lui Atanasie al Alexandriei.

---

R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh, 1988), pp. 382-384.

**Schisma melitiană** *vezi* **Melitie din Lycopolis**

**Sclavie**

Practica de a înrobi pe alții, mai ales popoarele cucerite prin ***război***, era fundamentală pentru economia elenisto-romană, fiind răspândită, așadar, pe scară largă. Legile care pedepseau cu brutalitate răscoalele sclavilor reflectă realitatea politică a societății antice, una în care sclavii erau probabil superiori ca număr cetățenilor liberi din centrele urbane imperiale și îi întreceau masiv în regiunile rurale. Penalizările severe pentru revoltă și evadare (identice cu cele aplicate lui Iisus) reflectă anxietatea perpetuă a sistemului. Aristotel a așezat o bază filosofică și morală reflecției pe tema libertății și sclaviei, o temă care va hrăni multă vreme conștiința societății eleniste. Ea stipula că urmărirea virtuții (*arete*) este fundamental necesară pentru dobândirea unei umanități autentice. Numai aceia care au

dobândit virtutea prin practica reflecției ***filosofice*** savante puteau fi oameni, în adevăratul sens al cuvântului, și numai lor li se cădea să voteze în adunările cetății-stat. Prin aceasta, Aristotel intenționa să restricționeze drepturile politice doar la clasele deținătoare de pământ, singurele din societatea greacă a Antichității care își puteau permite răgazul pentru studiu, în mare parte fiindcă foloseau munca sclavilor pe domeniile și în casele lor. Această definiție îi socotește pe cei bogați ființe autentic umane, vede în săracii liberi cei mai de jos oameni, iar pe sclavi (care îndeplineau muncile cele mai grele) îi trata ca pe ființe inferioare oamenilor. Aristotel mai considera și că această împărțire a umanității era un fenomen „firesc" și că societatea reflecta clasificarea naturală a oamenilor în ființe pe deplin ori mai puțin umane, adică în stăpâni și subordonați. Tratarea sclavilor într-un asemenea sistem etico-filosofic era, așadar, comparabilă cu cea a unor animale domestice. Situația sclavului (lăsând deoparte orice concept al drepturilor omului) era irelevantă; ce conta cu adevărat era calculul bugetar înțelept al stăpânului, care își putea trata fiecare sclav de pe moșie (sau din cetate) cu o moderație care-i asigura cea mai ușoară cale de a atinge o prosperitate pașnică. Gândirea greacă ulterioară, în special ***stoicismul*** din preajma erei creștine, va adăuga nuanțe acestei poziții generale, în primul rând prin faptul că susținea un tratament uman al sclavilor, în care vedea forma obișnuită a decenței. Stoicismul era mai conștient de umanitatea comună a sclavului și a posesorului său, însă, deși această nouă temă a compasiunii în fața suferinței (*cf.* Seneca, *Epistole către Lucillius* 47) își va găsi ecoul în creștinism, ea nu va fi suficientă ca să disloce concepția mai veche, aristotelică. Contextul cu precădere economic al reflecției asupra sclaviei este ethosul dominant în care se ivește Biserica. Desigur că creștinii moșteneau o mare parte din legislația privitoare la sclavi a Vechiului Testament (Ieș. 21, 2-11; Deut. 15, 12-18; Lev. 25, 44-46; Num. 31, 25-47; Ios. 9, 22-27; Ezdra 8, 20), preocupată și ea de tratamentul lor uman, iar în unele cazuri, de manumisiunea sabatică a sclavilor israeliți (cât privește sclavii străini, se îngăduia ca aceștia să rămână înrobiți permanent). Dar impactul general al Vechiului Testament în această direcție nu a fost niciodată la fel de instructiv ca practica elenistică, decât atunci când unii gânditori ai Bisericii au crezut că textele veterotestamentare despre sclavie justifică într-o oarecare măsură această realitate (deși sclavia nu a fost în Israel nicidecum la fel de răspândită ca în elenism). Faptul acesta dă seama în parte de inabilitatea generală a teologilor patristici (și a gânditorilor creștini care s-au perindat timp

de secole după ei) de a merge până la concluzia logică a sentimentului lor general de repudiere a sclaviei, adică până la condamnarea expresă a servituții. ***Grigorie al Nyssei*** este singurul dintre Părinții mari care a socotit sclavia o ofensă înaintea lui Dumnezeu și a contestat pe față drepturile stăpânului asupra sclavului (*Omilia a patra la Ecleziast*). De asemenea, și ***Grigorie din Nazianz*** a văzut în ea o instituție lamentabilă, care reflecta haosul moral al lumii, în răspăr cu Legea lui Dumnezeu (*Carmina* [*Theologica*] 1, 2, 36), sugerând prin aceasta că sclavia nu este o parte a eticii Împărăției lui Dumnezeu. Aici, el va fi urmat de câțiva teologi patristici de seamă (*cf.* Ioan Hrisostom, *Omiliile 1-3 la Filimon*). La rândul lor, ***donatiștii***, o mișcare creștină schismatică din ***Africa de Nord***, vor exprima o puternică ostilitate la adresa posesorilor de sclavi (opresorii coloniali romani). Uneori, ei vor merge până la a invada moșiile de la țară ca să elibereze sclavii și să-i pedepsească pe stăpânii care manifestau cruzime. Și ***Eustațiu al Sevastiei*** va încerca să introducă reforme monastice care să abolească deosebirile sociale dinăuntrul comunităților lui, refuzând să admită legitimitatea sclaviei în creștinism. Numai că Eustațiu va atrage din pricina obiceiului său itinerant ostilitatea ***episcopilor*** locali, iar donatiștii vor aduce asupra lor pedepse chiar și mai aspre din partea autorităților romane imperiale, pe motiv de rebeliune politică. ***Augustin*** a considerat sclavia un rezultat direct al ***păcatului*** originar (*De civitate Dei*, 19, 15-16) și parte a suferinței universale pe care neamul omenesc a atras-o asupra sa. Acest pesimism ar putea explica faptul că Augustin, deși era îndeaproape interesat de situația grea a sclavilor și a cheltuit el însuși multă energie și resurse financiare bisericești ca să răscumpere pe copiii capturați de negustorii africani de sclavi (*Epistole* 10, colecția Divjak), totuși nu a condamnat categoric instituția sclaviei. Numeroși episcopi creștini bogați, inclusiv Grigorie din Nazianz, au deținut sclavi. Testamentul lui Grigorie consemnează manumisiunea sclavilor săi și înzestrarea lor cu o rentă în aur, însă aici e vorba de o gratificare postumă. ***Patrick***, cândva el însuși sclav, consideră înrobirea (chiar și pe timp de război) un păcat ce poate atrage excomunicarea. Condiția de sclav varia considerabil în Imperiul Roman, de la poziția de slujitor cu contract (sclavi de oraș care adesea puteau ajunge bogați și importante figuri sociale), până la aceea de animal de povară în minele imperiale sau pe întinsele moșii de la țară. Familiile de sclavi nu au fost totuși niciodată destrămate cu atâta cruzime ca în perioada modernă timpurie, iar în Antichitate au existat mereu unele căi de ieșire din sclavie (de obicei, accesibile numai acelora care puteau

acumula bani din afaceri), dar în general, aceasta reflectă soarta celor mai săraci membri ai societății antice. Clasa slujitoare trebuia să muncească nu pentru sine, ci pentru toți ceilalți. Biserica a avut un impact asupra condiției lor, chiar dacă nu a socotit necesar să ceară abolirea sclaviei. A legitimat prin dreptul canonic ***căsătoria*** între sclavi, în timp ce, potrivit concepției romane, ea avea un statut legal secundar, de concubinaj. În rândurile vechilor comunități urbane creștine, intrau și foarte mulți sclavi, așa încât Biserica a fost una dintre cele mai flexibile organizații din societatea antică, acceptând ca sclavi sau foști sclavi să fie conducători ai acestor comunități. Papa ***Calist*** era el însuși un sclav manumis și la fel autorul ***Păstorului lui Herma***, care s-a ridicat prin patronajul stăpânului său până la o poziție proeminentă înăuntrul Bisericii de la ***Roma***. Calist a fost condamnat de alți scriitori creștini în mare parte pentru că îngăduise căsătorii între sclavi și libertele romane înăuntrul Bisericii (interzise în dreptul civil). Atitudinea lui era în mod vădit una de egalitate spirituală (dacă nu cumva și temporală), o idee pe care o reținuse din lectura Apostolului Pavel, care îl sfătuiește pe Onisim să se întoarcă la stăpânul său, de unde evadase (Epistola către Filimon) și scrie totodată că în Hristos nu mai există om liber sau sclav (I Cor. 12, 13; Gal. 3, 28; Col. 3, 11). Pavel, cel puțin, l-a încurajat pe Filimon să ia în calcul mai degrabă manumisiunea lui Onisim decât pedepsirea lui. Tradiția paulină mai târzie, de la începutul secolului al II-lea, pare că începe să se teamă că atitudinea spirituală de egalitate în Hristos ar putea atrage atenția supărătoare a puterilor seculare, deoarece în literatura deutero-paulină, ca și în epistolele sobornicești, există o preocupare de a calma orice neliniște potențială, cerându-le să fie ascultători față de stăpânii lor (Ef. 6, 5-8; Col. 3, 22-25; I Tim. 6, 1-2; Tit. 2, 9-10; I Pt. 2, 18-25). În 316 și în 323, Constantin autorizează Biserica să devină o instituție cu dreptul de a manumite sclavi. Nu există nici o dovadă că s-ar fi organizat eliberarea unui număr masiv dintre aceștia (ea trebuia să se petreacă cu consimțământul stăpânului), însă majoritatea autorilor patristici din secolul al IV-lea, mai ales ***Ioan Hrisostom***, îi îndeamnă pe cei bogați la o atitudine liberală față de ideea eliberării sclavilor (Ioan Hrisostom, *Omilie la Întâia epistolă către Corinteni* 40, 5; Augustin, *Omilii* 31, 6). În canoanele post-constantiniene, unui sclav nu îi era îngăduit să fie ***hirotonit***, însă în secolul al VI-lea, împăratul ***Iustinian*** va permite mănăstirilor să-i protejeze pe sclavii fugiți, iar dacă aceștia petreceau trei ani în mănăstire ca monahi, erau eliberați formal de orice obligație. Către sfârșitul secolului al VI-lea

și după aceea, economia imperiului decade în așa măsură, încât întregul sistem al sclaviei, aflat sub puterea împăraților creștini, începe să se prăbușească și este înlocuit treptat de sistemele feudale de muncă pe contract, adică de instituția șerbiei, care se va menține atât în Răsărit, cât și în Apus de-a lungul întregului Ev Mediu.

---

W. Buckland, *The Roman Law of Slavery* (Cambridge, 1908); G. Corcoran, *St. Augustine on Slavery* (Roma, 1985), G. de Ste. Croix, „Early Christian Attitudes to Property and Slavery", în D. Baker, ed., *Church, Society, and Politics* (Oxford, 1975), pp. 1-38; S. Talamo, *La schiavitù secondo I Padri della Chiesa* (Roma, 1927); W.L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* (Philadelphia, 1955).

**Sever din Antiohia** (cca 465-538)

Conducător al așa-numitei partide „monofizite" siriene, Sever studiază în tinerețe retorica la ***Alexandria*** și Beirut, primește ***botezul*** în 488 și intră în viața monahală din Gaza. Sosește la ***Constantinopol*** ca monah în jurul anului 508 și, în perioada când era emis *Henoticon*-ul imperial, mijlocește cu succes pe lângă împăratul Anastasius în favoarea toleranței față de partida monahală anticalcedoniană care susținea cu putere ideile lui Chiril. În 512, Sever ajunge patriarh al ***Antiohiei*** și este considerat un teolog solid, care are toate datele pentru mijlocirea unei soluții de reconciliere a crizei hristologice postcalcedoniene care domina pe atunci Biserica de Răsărit. În 518, la urcarea pe tron a împăratului Iustin I, Sever este depus și trăiește în Alexandria. Încercările făcute de Iustinian, în 535, de a-l reconcilia cu propria orientare hristologică se dovedesc fără rezultat. Sever va fi condamnat la sinodul de la Constantinopol din 536. Se poruncește arderea scrierilor lui. Retrăgându-se din nou în ***Egipt***, va muri la puțin timp după aceste evenimente. Gândirea lui Sever îl arată a fi un ucenic prudent al lui ***Chiril din Alexandria***, insistând pe unitatea mistică a lui Hristos (teologia de tip *mia physis* a lui Chiril) ca paradigmă a ***îndumnezeirii*** omenești. Socotea axiomatică ideea că dacă cineva mărturisește existența a două firi în Hristos după unirea adusă de ***întrupare***, nu mai poate crede că a avut loc o unire. Teologia lui este mai apropiată de cea a Sinodului de la Constantinopol II (553) decât ar fi putut recunoaște, însă limbajul în aparență separaționist din *Tomosul lui Leo* făcea din ***Sinodul de la Calcedon*** un sinonim al ***nestorianismului***, în ochii lui Sever. Din cauza acestei poziții anticalcedoniene, lucrările lui (hristologice și apologetice în principal) au rămas accesibile doar în siriacă și sunt, de aceea, necunoscute tradiției clasice. Ca și ***Filoxen de Mabbug***, Sever din Antiohia este unul

dintre gânditorii cei mai interesanți din perioada lui Iustinian.

---

W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge, 1972); A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (vol. 2; Atlanta, 1987), pp. 269-284; I.R. Torrance, *Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite* (Norwich, Marea Britanie, 1988)

**Sfântul Duh** *vezi* **Duhul Sfânt**

**Sfinți**

Urmând scrierile biblice mai vechi (Ps. 15, 3; 33, 9; 88, 6), Noul Testament îi numește pe membrii Bisericii „sfinți" (în greacă: *hagioi*, în latină: *sancti*), sau mai degrabă sfințiți întru Hristos, pentru a exprima răspândirea efectelor mântuirii în Biserică. Comunitatea sfinților era văzută (tot în termenii derivați din Vechiul Testament) ca „împărăție preoțească și neam sfânt" (Ieș. 19, 6; I Pt. 2, 9; Apoc. 20, 6). Se socotea că lucrarea de mântuire a lui Hristos, prin pătimirea și ***învierea*** Lui, îi consfințește pe credincioșii creștini. Biserica avea părtășia acestei sfințirii de la izvorul ei originar, sfințenia lui Hristos Însuși, o sfințenie pe care El a adus-o în întreaga Biserică (așa cum apare bunăoară în Evanghelia după In. 17, 17), în sens de comunitate a celor aleși. Toată sfințenia dinlăuntrul acestei comunități e darul aceluiași Duh Sfânt, dat Bisericii spre a face din ea pârga mântuirii cosmice. Sfințenia înțeleasă doar ca ceva către care indivizii pot aspira în mod privat, prin merit personal, e străină de sensul autentic mai adânc, de consacrare și de ***har*** liber de la Dumnezeu în Hristos. În primele trei secole creștine, a dominat ideea de sfințenie a Bisericii, în înțeles colectiv. Se știa totodată că ***martirii*** fideli au fost ridicați într-un loc aparte în ***rai***, de unde mijlocesc pentru comunitatea credincioșilor care încă luptă pe Pământ (*cf.* Apoc. 2, 26-27; 6, 9 ș.u.). Un impact asupra ideii de sfințenie îl va avea era ***persecuțiilor***, care marchează Biserica din secolul al II-lea până în cel de-al IV-lea. Persecuțiile dovedeau într-un mod dramatic că în comunități mulți erau legați de mișcare doar cu numele, pe când alții se dăruiau eroic, până la tortură și moarte. Acești martiri vor căpăta în curând un mare respect. Actele martirice, aflate între primele scrieri non-canonice creștine (*Martiriul lui Policarp*, din 165, de exemplu), le vor relata procesele și execuțiile, iar pe timp de pace mormintele lor vor fi venerate în chip aparte, cu speranța vie că se vor apleca asupra fostelor lor comunități și le vor ajuta. Martirul este considerat, așadar, ca primul „sfânt", în sensul de ocrotitor cu sfințenie și putere deosebite. Ideea patronajului activ se va extinde curând, începând din secolul al IV-lea, pentru a cuprinde (alături de martirii publici) numărul crescând al ***asceților*** și ***episcopilor***. În ambele cazuri, se aștepta ca sfântul, bărbat sau femeie, să

dovedească o dedicare eroică, să fie confirmat de Dumnezeu prin semne aparte de bună-voință (***hagiografiile*** din această epocă enumeră semne și minuni ale sfinților, adesea modelate de narațiunile din Noul Testament) și să poată sluji ca ocrotitor creștinilor care îi vor lua viața drept model. Unul dintre primele texte care îi ridică pe asceții monastici la rangul special de „sfinți" a fost *Viața lui Antonie*, alcătuită de ***Atanasie cel Mare***. Mai târziu, în secolul al IV-lea, ***Grigorie din Nazianz*** va săvârși ceva asemănător, transformând elogiul funerar elenist într-o formă de hagiografie. Predicile sale despre defuncții lui frate și soră, Caesarie și Gorgonia, reprezintă exemple timpurii de canonizare putativă a unor creștini obișnuiți (niciunul nu fusese în vreun fel martir sau ascet adevărat). În cele mai multe cazuri din această perioadă de tranziție, iese în evidență limbajul roman al patronajului și binefacerii: sfântul apare ca o nouă formă de erou local care va avea grijă de poporul său. După cel de-al V-lea secol, hagiografia ajunge deosebit de populară în literatura creștină și supraviețuiesc numeroase scrieri. Venerarea sfinților era descrisă ca *douleia* (cinstire), pentru a o distinge explicit de adorare (*latreia*) care era cuvenită doar lui Dumnezeu. Sentimentul că cinstirea unui sfânt ca „prieten al lui Dumnezeu" este un act de cinstire și pentru Dumnezeu, de vreme ce sfântul manifestă sfințenia singulară a lui Hristos, păstrează vechea idee a sanctificării colective a Bisericii. Către sfârșitul secolului al IV-lea, cinstirea sfinților intră în liturghiile Bisericilor Latină și Greacă, iar calendarul sărbătorilor liturgice care îi celebra începe să se amplifice până la acoperi întregul an. Sulpicius Severus relatează cum a avut o vedenie a lui Martin din Tours stând printre apostoli și profeți și dându-și binecuvântarea cerească credincioșilor care se adunau pentru rugăciune (Sulpicius Severus, *Epistole* 2; 4; 16). Atât în liturghia latină, cât și cea greacă, acest rol mijlocitor al sfinților și martirilor a devenit tot mai central după secolul al V-lea.

---

P. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, 1981); *idem*, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *JRS* 61 (1971), pp. 80-101; J.H. Corbett, „The Saint as Patron in the Work of Gregory of Tours", *JMH* 7 (1981), pp. 1-13; A.G. Elliott, *Roads to Paradise: Reading the Lives of the Early Saints* (Hanovra, 1987).

**Shenouda din Atripe** (sau Shinouti, Shenoute, Shenuti, Sinouti, cca 350-466)

Călugăr de seamă din Egiptul de Sus și o adevărată forță de evanghelizare monastică a țării, Shenouda din Atripe a fost un susținător activ al lui ***Chiril al Alexandriei*** și l-a însoțit pe acesta la Sinodul de la Efes, ulterior militând (cu succes) pentru răzbunarea lui Chiril

la ***Constantinopol***, în urma sinodului. În 377, Shenouda a fost atras în viața monahală de unchiul său, Pgol, care întemeiase Mănăstirea Albă de pe Nil. Ajunge stareț al comunității în 388 și o lărgește considerabil până la 2000 de călugări și aproape tot atâtea măicuțe. Instaurează un regim sever, în care biciuirile pentru încălcarea regulilor erau ceva obișnuit. Este considerat primul care solicită monahilor o mărturisire scrisă, practică ce va deveni mai târziu comună în viața monastică. Shenouda este întemeietorul ***hristologiei*** copte și a literaturii teologice copte. Înainte de descoperirea, în secolul al XX-lea, a unor documente noi, el era în general repudiat, fiind considerat o figură pătată din pricina unor preocupări legate de ***magie***. Însă textele înfățișează un teolog popular ce încurajează o adâncă evlavie față de Iisus, un conducător local puternic care își apără poporul de triburile jefuitoare și negociază pentru acestea cu autoritățile imperiale, folosindu-se de legăturile sale cu Chiril și cu ***Dioscor din Alexandria***. L-a atacat pe Nestorie și a fost un oponent al călugărilor origeniști (intelectuali) din Egipt. Violența și legendele taumaturgice asociate inevitabil cu el i-au făcut pe mulți savanți europeni să-l judece greșit; ei oferă totuși o perspectivă importantă asupra procesului de evanghelizare rapidă a Egiptului din această perioadă. Scrierile lui Shenouda care au supraviețuit (toate în coptă, fapt ce a făcut creștinismul de peste hotare să-l ignore) provin toate din scriptoriul Mănăstirii Albe, însă astăzi sunt risipite în aproape douăzeci de biblioteci și așteaptă încă o ediție completă. *Viața* lui Shenouda a fost compusă de Besa, succesorul lui imediat.

---

D.N. Bell, trad., Besa: *The Life of Shenoute* (CS vol. 73; Kalamazoo, Mich. 1983); A. Grillmeier și T. Hainthaler, *Christ in Christian Tradition* (vol 2., pt. 4; Louisville, Ky., 1996), pp. 167-228; J. Limbi, „The State of Research on the Career of Shenoute of Atripe”, în B.A. Pearson și J.E. Goehring, ed., *The Roots of Egyptian Christianity* (Philadelphia, 1986), pp. 258-270.

**Simeon Stâlpnicul** [/Stilitul] (cca 390-459)

Primul și cel mai faimos dintre asceții stâlpnici, adică acei asceți care își duceau viața de pocăință pe vârful unor coloane (*styloi*). Ei erau slujiți de ucenici care trimiteau hrană și îi țineau sub control pe aceia care veneau să le caute sfatul și rugăciunile. Sfântul Simeon a început ca simplu călugăr ***sirian*** în mănăstirile din preajma ***Antiohiei***, trecând apoi la o viață de pustnic sub cerul liber. Locuia într-o chilie de formă cilindrică, pe care treptat a ridicat-o pentru a evita presiunea mulțimilor care veneau să-i ceară mijlocire. Celebritatea sa ilustrează ascensiunea unui cult al omului sfânt în Orientul Apropiat. Autorii și monahii apuseni (în special Benedict) au dezaprobat senzaționalismul formelor siriene de asceză. Simeon

a avut un impact notabil asupra Bisericii și autorităților imperiale din vremea sa. Obiecțiile lui l-au împiedicat pe împăratul Teodosie al II-lea să le înapoieze sinagogile evreilor din Antiohia, iar pe împăratul Leon I l-au convins să sprijine cauza calcedoniană în *hristologie*. Supraviețuiesc încă lângă baza stâlpului lui Simeon ruinele întinse ale complexului monastic care a crescut în jurul său (Qal'at Sim'an). Ucenicul lui Simeon, Daniel Stâlpnicul (m. cca 493), și-a ridicat propria coloană la ***Constantinopol*** și a exercitat aici o misiune la fel de influentă. A mai existat încă un Simeon Stâlpnicul („cel tânăr", m. cca 596), care și-a ridicat coloana la vest de Antiohia și a devenit o figură de cult în ***hagiografia*** bizantină.

---

R. Doran, trad., *Symeon Stylites: The Biographies* (Kalamazoo, Mich., 1988); S. Ashbrook Harvey, „The Sense of a Stylite: Perspectives on Simeon the Elder", *VC* 42 (1988), pp. 376-94.

### Sinai

Muntele Sinai (unde s-a dat Legea lui Moise) a fost identificat de creștini cu situl „Muntele lui Moise" (așezarea modernă Jebel Musa), în sudul regiunii deșertice dintre Egipt și Palestina. Monahii erau deja aici atunci când ***Egeria*** a venit în pelerinaj, la sfârșitul secolului al IV-lea. Asceții creștini au ridicat un număr de comunități ale pustiei în regiunea Sinaiului (adică în toată peninsula). Așezările cenobitice mai mari erau totodată în legătură strânsă cu diverși sihaștri, cărora le ofereau sprijin. Cele mai importante două centre erau Mănăstirea Raithu de pe coasta Mării Roșii și Mănăstirea Rugului Aprins de la poalele Muntelui Sinai. Ambele așezăminte slujeau ca punct central al unei vii culturi ascetice, atestate textual de *Scara Raiului* ce aparține lui ***Ioan Scărarul***, unul dintre cei mai semnificativi stareți de la Sinai. Pe fundalul unei instabilități politice în creștere în pustia Egiptului și de declin al monahismului cândva înfloritor aici, împăratul Iustinian a autorizat fortificarea masivă a Mănăstirii Sinai, iar clădirile au rămas până azi ca o remarcabilă mărturie a creștinismului bizantin din secolul al VI-lea. Mănăstirea a fost numită mai târziu a Sfintei Ecaterina și a fost asociată cu legenda care relata că trupul sfintei a fost purtat până pe vârful unui pisc învecinat, unde a fost găsit de un călugăr care l-a adus înapoi la biserica de la poale. Hramul său inițial, „Rugul Aprins" omagia în special rolul Fecioarei Maria ca ***Theotokos*** (în simbolismul creștin, ea era anti-tipul rugului care nu s-a mistuit, deși în el sălășluia prezența divină). Opera lui Iustinian a făcut ca mănăstirea din Sinai să rămână o vie prezență calcedoniană, chiar și după ce Imperiului Bizantin a pierdut stăpânirea asupra Egiptului. Clerul de la Sinai a păstrat legături mai apropiate cu Ierusalimul decât cu Alexandria. În

cele din urmă, deși regiunea Sinaiului a fost întotdeauna minusculă, va primi statutul de Biserică autocefală, fiind condusă de un stareț care de atunci a fost mereu arhiepiscop. Mănăstirea Sinai din zilele noastre deține capodopere ale iconografiei creștine timpurii, iar colecțiile sale de manuscrise sunt de o importanță inestimabilă. Mozaicul apsidei din mănăstirea ridicată în secolul al VI-lea Îl înfățișează pe Iisus în momentul Schimbării la Față, asociind astfel celălalt munte al slavei (Tabor) cu piscul Sinaiului (de vreme ce Moise s-a arătat pe ambele). De aici a fost furat de către Tischendorf faimosul Codex Sinaiticus, care a devenit o importantă bază pentru edițiile critice moderne ale Noului Testament. Atât el, cât și Codex Vaticanus reprezintă probabil ceea ce a supraviețuit din pandectele biblice comandate de ***Constantin*** pentru noile biserici pe care le ridica și care au fost copiate la Cezareea sub supravegherea lui ***Eusebiu al Cezareei***.

---

O Baddeley și E. Brunner, *The Monastery of St. Catherine* (Londra, 1996); V.N. Beneshevich, *Monumenta Sinaitica, archaeologica et paleographica* (text rusesc; vol. 1; Leningrad, Rusia, 1925); G.H. Forsyth, K.Weitzmann et al., *The Monastery of St. Catherine* (Atena, 1990); J.A. McGuckin, *The Enigma of Christ Icon Panel at St. Catherine's at Sinai: A Call for the Re-Appraisal* (Union Seminary Quarterly Review 52, 3-4; 1999), pp. 29-47; K. Weitzmann, *Studies in the Arts at Sinai* (Princeton, N.J., 1982).

**Sinaxar**

Cartea liturgică despre viețile sfinților folosită în Bisericile Ortodoxe răsăritene, organizată pe episoade scurte corespunzătoare sărbătorilor anului. Viața sfântului zilei este citită la slujba de utrenie (dimineața).

**Sinaxă**

Cuvântul de origine greacă este mai mult sau mai puțin o creație creștină, cu sensul de adunare a credincioșilor, strânși laolaltă într-adins în vederea ***împărtășaniei***. Către secolul al IV-lea, așa cum se poate vedea din scrierile lui ***Vasile al Cezareei*** (*Omilia 1 la Psalmul 28*) sau cele ale lui ***Ioan Hrisostom*** (*Omilii la Faptele Apostolilor* 29), a ajuns să fie folosit ca termen tehnic pentru împărtășanie, ritualul primirii cuminecăturii din cadrul Dumnezeieștii Liturghii. În mediul monastic grecesc și latin din secolul al V-lea, a dobândit și o a doua semnificație, aceea de adunare a monahilor pentru rugăciune, în speță pentru slujba de priveghere ori pentru slujbele bazate pe Psaltire (*Apophtegmata Patrum* PG.65.200), deși sensul primar al termenului a rămas și în Răsărit și în Apus acela de adunare euharistică sau de ritual al împărtășaniei.

---

E. Peretto, „Synaxis", în A. di Berardino, ed., *Encyclopedia of the Early Church* (Cambridge 1992).

**Sinclitichia** [/ Syncletica]

Una dintre puținele „maici ale pustiei" (*vezi* ***ascetism***, ***pustie***) care au lăsat o urmă (chiar dacă mică) asupra tradiției textuale a *Patericului* (*Apophtegmata Patrum*). Faptul acesta sugerează prin sine însuși importanța istorică originară a maicii Sinclitichia, dată fiind lipsa aproape completă de vizibilitate a vechilor femei creștine în tradiția textuală a originilor creștinismului. Dacă ***Antonie*** este numit „părintele monahilor", Sinclitichia poate fi pe drept numită „maică a ascetelor". Într-adevăr, unul dintre cele mai vechi titluri acordate ei de către ucenicele sale a fost acela de *Amma* (Mamă). A existat o *Viață* scrisă despre ea, atribuită mai de mult lui ***Atanasie cel Mare***. Deși în prezent nu se mai socotește că îi aparține, respectiva scriere are totuși aceeași vechime, probabil chiar anterioară *Vieții Sfintei Macrina*, scrisă de ***Grigorie al Nyssei***, ceea ce face din respectiva scriere prima biografie păstrată a unei femei creștine. Sinclitichia a fost o moștenitoare bogată care, încă de la o vârstă fragedă, a trăit acasă ca fecioară consacrată. Moștenind averea familiei sale de negustori, ea a folosit banii pentru ridicarea la ***Alexandria*** a unei case cenobitice (menite traiului în comun) destinate femeilor ascete, casă pe care a condus-o și în care și-a dăruit sfaturile duhovnicești. Din acest motiv, ea este considerată prima fondatoare de chinovii din monahismul feminin (*vezi* ***Pahomie***). Puținele sale apoftegme care au supraviețuit ilustrează un spirit viu și independent, fiind cinstită în vremea ei ca o călăuză spirituală luminată.

---

E. Bryson Bongie, trad., *The Life and Regimen of the Blessed and Holy Teacher Syncletica* (Toronto, 1997); K. Corrigan, „Syncletica and Macrina: Two Early Lives of Women Saints", *Vox Benedictina* 6, 3 (1989), pp. 241-256.

**Sinoade – Sinodalitate**

Se spune adesea că întrunirea apostolilor (Fapte 15) pentru a discuta dacă circumcizia era necesară convertiților dintre neamuri este modelul principal pentru practica Bisericii de a convoca episcopii pentru dezbaterea și rezolvarea problemelor, însă, exemplul „Sinodului de la Ierusalim" nu este amintit în scrierile ***patristice*** până în secolul al V-lea. Este mai probabil că lumea elenistică (organizată ca un lanț de orașe care depindeau de împărat) oferea un exemplu la îndemână prin practica conducătorilor din provincie care stabileau politici comune prin întâlniri cu consiliile orășenești și prin reprezentarea prin delegați a orașului în fața guvernatorului provinciei în privința obișnuitelor chestiunilor fiscale și politice. Primul exemplu al unor episcopi creștini care se consultă reciproc apare în practica trimiterii de scrisori de comuniune (*eirenika*) și recomandări

pentru creștinii care călătoreau între Bisericile dintre orașe (un eveniment obișnuit în rețeaua vastă a relațiilor comerciale care compuneau Imperiul Roman). ***Tertulian*** este unul dintre primii care menționează că episcopii Asiei Mici aveau un obicei, deja împământenit înainte de secolul al II-lea, potrivit căruia conducătorii Bisericii din zona lor se întâlneau ocazional pentru a dezbate controversele (*Despre post* 13). Criza ***montanistă*** a fost cea care a așezat această practică pe harta publică ca fiind un mod foarte eficient de rezolvare a problemelor ecleziastice și care nu se sprijinea pe vocea autoritară a unui singur scaun episcopal (*cf.* Eusebiu, *Istoria bisericească* 5, 16, 10). Modul în care papa Victor s-a ocupat de montaniști a fost considerat de mulți prea sever, astfel că un sistem alternativ de disciplină bisericească, așa cum era cel asigurat de o adunare mai mare de episcopi, s-a dovedit popular în toată Biserica, și din Răsărit și din Apus. Drept răspuns la apelul papei Victor de a stabili data Paștelui (***controversa cvartodecimană***), au fost convocate mai multe sinoade în toată lumea creștină (Eusebiu, *Istoria bisericească* 5, 23, 2-4), iar acest fapt a internaționalizat practica sinodală specifică Asiei Mici. La mijlocul secolului al III-lea, Origen a fost chemat, în ultima parte a vieții, de adunarea episcopilor palestinieni în calitate de erudit teolog (*Dialogul cu Heraclide*) pentru a-i ajuta să rezolve mai multe probleme de interpretare teologică (despre semnificația sângelui și natura învierii). Însemnările sale despre întâlnire arată că adunarea (grecescul *synodos*) a fost un dialog sincer prin care s-a căutat ajungerea la un acord și un consens prin studiu. La sfârșit, episcopul dizident s-a împăcat cu majoritatea, admițând faptul că dovezile l-au convins. Doar mai târziu, sinoadele sau conciliile și-au asumat funcția de judecare a dizidenților. În secolul al III-lea, regula întâlnirilor anuale ale episcopilor unei provincii a devenit comună. ***Ciprian*** arată că episcopii ***nord-africani*** se întruneau regulat pentru a hotărî asupra chestiunilor disciplinare în Bisericile lor (Ciprian, *Epistole* 55; 67, 1). Acest fapt a făcut din sinoade (cel puțin în Biserica Răsăriteană) sursa supremă a legii canonice. Deciziile disciplinare pe care le-au publicat au devenit cunoscute sub numele de „canoane". După secolul al V-lea, ***papalitatea*** a emis tot mai multe legi, remarcându-se o tot mai pronunțată fricțiune între ideea de autoritate fundamentată pe scaunul apostolic al Romei sau de autoritate fundamentată pe colectivul mai mare de episcopi ai Patriarhiei Apusene (controversa sinodală medievală). Papa Leon I a scris mai multe îndrumări într-o parte dintre epistolele sale, explicând cum autoritatea sinoadelor era fundamentată pe inspirația ***Duhului Sfânt***, în temelia Scripturii și în armonie cu tradiția universală. De asemenea, a susținut că,

pentru ca un sinod să fie autentic, el trebuie să fie în acord cu cele precedente, să fie primit de toată lumea (consensul celor credincioși) și să fie aprobat de Sfântul Scaun (Leon, *Epistole* 13; 14; 106; 119; 129; 145-147; 162; 164; 166). Răsăritul a urmat în întregime aceste precepte, cu excepția ultimului. Dacă ideea că autoritatea sinodală este ultima instanță de apel a întâlnit opoziție în Apus din cauza extraordinarei ascensiuni a puterii papalității, nu la fel au stat lucrurile în Răsărit. Întotdeauna, sinodul a avut întâietate, autoritatea sa fiind mai presus de cea a episcopului și patriarhului. De la început, s-a urmărit ca sinodul episcopilor să reflecte un „cuget unanim". Se presupunea că atunci când se întruneau cei mai vârstnici ierarhi, ei trebuiau să „cunoască credința" și nu să bâjbâie precum novicii în încercarea de a defini adevărurile teologice. Astfel, atunci când se ajungea la o criză din cauza unei anumite chestiuni de doctrină sau de practică, cugetul și credința unanimă a episcopilor puteau astfel să recunoască și să proclame imediat și cu autoritate linia adevărată a tradiției. Prin urmare, este limpede faptul că episcopii erau socotiți ca fiind înzestrați cu harisme profetice și preoțești. Rezultatul sinodal final nu se hotăra prin votul majorității și, din acest motiv, întotdeauna se exercita multă presiune pentru a fi siguri că în momentul votului final acesta va fi unanim. Dacă acest deziderat nu putea fi realizat (o situație tot mai întâlnită după secolul al IV-lea), dizidenții care refuzau să semneze actele sinodale erau denunțați de sinod ca fiind lipsiți de „cugetul Bisericii" și, drept consecință, ***anatemizați*** fiindcă deveniseră eretici. Deja în secolul al IV-lea, caracterul de dezbateri sinodale se stingea tot mai mult, devenind o chestiune care fusese anticipată de colecția de opinii normative ale personalităților bisericești din vechime (începutul folosirii autorilor „patristici" în calitate de martori absoluți ai tradiției autentice). Chiar și așa, și în ciuda avantajului acordat acelei anumite cancelarii episcopale care se putea îngriji de colecția și aranjarea textelor, toate marile sinoade au rămas guvernate de legiuirile romane referitoare la dezbateri (a fost luat ca model desfășurarea lucrărilor senatului [roman]) și de ideile elenistice despre modul în care concepțiile filosofice puteau fi schimbate (mai mult propozițional, decât informativ). După ce *Constantin* a dobândit puterea absolută asupra imperiului, a luat hotărârea ca creștinii să devină o forță de coeziune și politica sa religioasă a sprijinit puternic această inițiativă. A încurajat constituirea unei reuniuni mai mari a episcopilor, bazată pe modelul întrunirilor sfetnicilor senatori ai împăratului. Primul exemplu a unei astfel de întruniri „internaționale" (ecumenică sau mondială, dând astfel naștere conceptului de Sinod ecumenic) a fost Sinodul de la Arles

din 314, întrunit pentru a soluționa criza donatistă. Nu a reușit. Constantin a încercat din nou în Răsărit, de data asta pentru a rezolva criza ariană. A convocat un „sinod ecumenic" la palatul său din Niceea, în 325, pentru a marca aniversarea a douăzeci de ani de domnie. Acesta a hotărât ca, cel puțin o dată pe an, să fie ținut un sinod local în fiecare circumscripție (Canonul 5). Deciziile sale teologice vor deveni ulterior standardul normativ al ***hristologiei*** ortodoxe și, de asemenea, au stabilit regula că împăratul era cel îndreptățit să convoace un Sinod ecumenic; criza ariană a continuat și după Sinodul de la Niceea, deciziile acestuia fiind extrem de atacate și mai multe sinoade s-au întrunit pe parcursul întregului secol al IV-lea, certându-se unul cu celălalt. La ***Sinodul de la Calcedon***, din 451, episcopii întruniți aici au privit înapoi și au declarat retrospectiv că dintre toate aceste nenumărate sinoade, doar trei fuseseră, până atunci, cu adevărat „ecumenice": ***Sinodul de la Niceea I*** (325), ***Sinodul de la Constantinopol I*** (381) și ***Sinodul de la Efes I*** (431). După acest moment, doar sinoadele extrem de importante au dobândit titulatura de ecumenic. Acestea sunt în număr de șapte în perioada patristică, toate ținute în lumea creștină greacă, și au fost în mod obișnuit considerate drept autoritatea supremă, subordonată lui Dumnezeu, în reglementarea chestiunilor lumii creștine. Datorită faptului stânjenitor că numeroase sinoade manifestaseră public opinii contrare în cadrul episcopatului ecumenic [internațional], principiul inspirației sinodale a căpătat caracteristica unei lupte pentru dominația credinței populare și, tot mai mult, după secolul al V-lea, sinoadele au evoluat, devenind o colecție de mărturii patristice, episcopii elaborând o declarație de conformitate cu autoritățile standard din vechime. Deja, în această etapă, ideea timpurie de sinod, ca împărtășire deschisă de idei, expirase în mare și a căpătat un aspect legalist, deși în nici un moment nu a fost abandonată concepția că deciziile unui sinod erau guvernate de Duhul inspirației divine în mod special.

---

P.R. Amidon, „The Procedure of St. Cyprian's Synods", *VC* 37 (1983), pp. 328-329; L.D. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils: Their History and Theology* (Wilmington, Del., 1987); G. Florovsky, „The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers", în G. Muller și W. Zeller, ed., *Glaube, Geist, Geschichte* (Leiden, Olanda 1967); J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy* (Leiden, Olanda, 1994); *idem*, „Eschaton and Kerygma: The Future of the Past in the Present Kairos. The Concept of Living Tradition in Orthodox Theology", *SVTQ* 42, 3-4 (winter 1998), pp. 225-271.

### Sinodul de la Calcedon

Sinodul de la Calcedon a fost convocat de împărăteasa Pulheria și împăratul Marcian pentru a

rezolva criza hristologică în desfășurare, care mocnea de pe vremea ***Sinodului de la Efes I*** (431), și fusese foarte agravată de curând de comportamentul lui ***Dioscor al Alexandriei***, președintele ***Sinodului de la Efes***, din 449, cel care l-a reabilitat pe ***Eutihie***, i-a pedepsit pe teologii sirieni, nu a ținut cont de opinia papei Leon și l-a cenzurat pe ***Flavian al Constantinopolului***. Împăratul Teodosie al II-lea nu a dorit să redeschidă discuțiile, chiar dacă comportamentul lui Dioscor înfierbântase spiritele în ***Siria***, ***Constantinopol*** și ***Roma***, însă, după moartea acestuia, noua administrație a decis să realizeze o reconciliere irenică a tradiției hristologice bizantină, siriacă și romană și să țină în frâu Biserica Egiptului (și tradiția sa atât de profund îndatorată lui ***Chiril al Alexandriei***) care fusese până atunci extrem de dominantă. Deși Calcedonul era menit să fie un sinod al împăcării, hotărârile sale au cauzat multă tulburare în provinciile răsăritene, dând naștere la sciziuni adânci (controversa ***monofizită***) care nu au fost vindecate nici până în ziua de astăzi. Împăratul era hotărât să țină sinodul sub cea mai strictă supraveghere militară, astfel că a hotărât ca lucrările sale să se țină într-o suburbie a Constantinopolului, în palatul imperial de pe țărmul asiatic, la Calcedon. Refuzul lui Dioscor de a accepta *Tomosul lui Leon* la Efes, în 431, a fost o chestiune urgentă pe agendă și sinodul a rămas cunoscut pentru modul în care reprezentanții imperiali au insistat ca episcopii (aparent reticenți) să adopte *Tomosul* (un sinopsis clasic al hristologiei apusene al celor două firi, inspirată în mare parte din ***Tertulian*** și ***Augustin***) ca declarație principală a lor. Într-adevăr, episcopii au fost extrem de reticenți să consimtă la promovarea lui Leon în dauna lui Chiril și, după câteva ședințe stagnante, s-a ajuns în cele din urmă la un compromis care combina elemente din teologia lui Chiril (care insista puternic pe unificarea firilor într-un *henosis* indisolubil) cu claritatea cerinței leoniene de a afirma că „în Hristos există o singură persoană (divină) și două firi". Prima ședință din 8 octombrie a fost preocupată de cererea reprezentanților ca Dioscor să fie depus. Acordul nu a putut fi realizat decât în privința condamnării lui pentru recursul la violență (astfel, majoritatea au refuzat să îi condamne teologia) și excluderea lui din încăpere nu a fost decât o mică victorie, fiindcă apariția ulterioară a lui Teodoret al Cirului (unul dintre cei mai puternici dușmani ai egiptenilor, care fusese depus la Sinodul de la Efes, din 449) a stârnit furtuni de proteste. Cea de-a doua ședință, ținută două zile mai târziu, s-a axat pe realizarea unei mărturisiri de credință. Documente tradiționale precum *Crezul niceean* și cea de-a doua epistolă a lui Chiril către ***Nestorie*** (care fusese citită la Efes, în 431) au fost din nou aprobate. La fel a

fost și cazul cu declarația de reconciliere (*Să se veselească cele cerești* – cunoscută, de asemenea, și ca *Formula de reunire*), adoptată de Ioan al Antiohiei și Chiril în 433, care a semnificat împăcarea dintre Siria și Egipt. Însă atunci când a fost pus în discuție *Tomosul lui Leon* pentru a fi aprobat oficial, mulți dintre episcopi au susținut că este „în armonie cu Chiril" (o subtilă hermeneutică a subordonării) dar câțiva, din Illyricum și Palestina, și-au exprimat chiar îndoieli în privința sa, motivând că este marcat de tendințele nestoriene de a diviza unirea în două centre personale. Desigur, *Tomosul* nu avea nici o legătură cu nestorianismul, dar se ciocnea într-un anumit grad cu insistența neclintită a lui Chiril asupra faptului că orice discuție despre cele „două firi" după unire demonstrează lipsa de credință în acea unire. Opunându-i-se lui Leon, mulți episcopi, nu doar cei egipteni, simțeau că apără tradiția Sinodului de la Efes, din 431. Încercarea lor de a pune capăt discuției acolo și atunci prin simpla condamnare a comportamentului violent de la Efes, din 449, era un truc care nu a reușit să-i înșele pe ofițerii imperiali. În ședința a patra din 17 octombrie, delegația romană papală (micul grup de episcopi și preoți apuseni prezenți) au fost încurajați de împărat să își prezinte opiniile. Aceștia au expus o concepție hristologică ortodoxă care considera că cei doi poli extremi sunt reprezentați de Nestorie și Eutihie. De asemenea, prezenta o listă autentică a sinoadelor acceptate: Niceea, Constantinopol I, Efes I din 431. *Tomosul lui Leon* prezenta poziția de mijloc a ortodoxiei hristologice. Acesta a devenit, pentru Bisericile Ortodoxe concepția hristologică clasică acceptată, cu pedigree sinodal. Poziția insistentă a delegaților romani cum că Sinodul de la Calcedon ar trebui să accepte *Tomosul* ca propria declarație teologică a fost întâmpinată de o rezistență pasivă (deși *Tomosul* a fost acceptat de atunci în Apus ca declarația hristologică absolută și rezumatul semnificației Calcedonului). După multe manevre de culise, în cea de-a cincea ședință de pe data de 22 octombrie, a fost prezentat un plan care a trasat o nouă sinteză de elemente din scrierile lui Chiril, precum și fragmente selectate din opera lui Leon, toate însoțite de comentarii explicative care le interpretau într-o manieră chiriliană. Se spera astfel că numeroșii adepți ai tradiției chiriliene nu vor fi îndepărtați, o speranță care, pe termen lung, se va dovedi zadarnică. Episcopii egipteni au refuzat să semneze declarația, susținând că, de vreme ce își pierduseră patriarhul, pe Dioscor, nu puteau vota. În paragraful central al declarației de credință calcedoniene se afirmă următoarele: „Urmând Sfinților Părinți, noi învățăm și mărturisim cu toții pe Unul și același Fiu, pe Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârșit în Dumnezeire și desăvârșit

în umanitate, Dumnezeu adevărat și om adevărat, având suflet rațional și trup, deoființă cu Tatăl după Dumnezeire și deoființă cu noi, după umanitate, fiind întru toate asemenea nouă, în afară de păcat. Ca Dumnezeu, s-a născut mai înainte de toți vecii din Tatăl, după Dumnezeire, iar ca om, s-a născut în zilele cele de pe urmă pentru noi și pentru mântuirea noastră din Fecioara ***Theotokos***, Unul și același Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut, cunoscut în două firi, în chip neamestecat și neschimbat și neîmpărțit și nedespărțit, deosebirea firilor nefiind nicidecum distrusă prin unire, păstrându-se mai ales însușirea fiecăreia și întâlnindu-se împreună într-o singură persoană și un singur ipostas, nu în două persoane, împărțit sau despărțit, ci Unul și același Fiu, Unul-Născut, Cuvântul, Domnul Iisus Hristos. Așa ne-au învățat mai înainte despre El proorocii și Însuși Domnul nostru Iisus Hristos, și așa ne-a fost transmis de Simbolul Părinților noștri". Avea toată claritatea necesară unei declarații comune prin care se încerca să se pună capăt discuțiilor. A reușit în Apus în această privință. În Răsărit, chestiunea a mocnit până la ***Sinodul de la Constantinopol II***, din 553, dar chiar și după acest moment, reconcilierea nu a putut fi realizată în Bizanț. Unul dintre efectele nedorite ale limbajului calcedonian a fost cel de a face din hristologie în principal o chestiune de „echilibru", în loc să ofere expresia energiei fără de odihnă a dumnezeieștii taine a mântuirii și, fiindcă Sinodul de la Calcedon a fost ultimul cuvânt [în privința dogmei hristologice] pentru o perioadă îndelungată, mare parte din hristologia patristică de mai târziu avea să sufere, într-un anumit grad, din cauza îngreunării birocratice.

---

L.D. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils: Their History and Theology* (Wilmington, Del., 1987); P.T.R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East: 451-553* (Leiden, Olanda, 1979); A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (col. 1, ed. a 2-a; Londra, 1975), pp. 520-557; E.R. Hardy, *Christology of the Later Fathers* (Philadelphia, 1964); J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy* (Leiden, Olanda, 1994); R.V. Sellers, *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey* (Londra, 1953).

## Sinodul de la Constantinopol I

Sinodul II Ecumenic, adică Sinodul de la Constantinopol I, a fost ținut în capitala răsăriteană, în 381. În cea mai mare parte a secolului al IV-lea, datorită patronajului împăraților, facțiunea ariană a avut o influență dominantă în Biserica Răsăriteană dar, în 378, ultimul împărat arian, Valens, a suferit o înfrângere decisivă în războiul cu goții, fiind de altfel ucis de soldații inamici trimiși în recunoaștere. Lovitura dată Imperiului Roman și tulburarea imediată cauzată de traversarea Dunării

de către goți, l-au determinat pe împăratul apusean Valentinian să trimită rapid un Augustus înlocuitor și, prin urmare, l-a ales pe Teodosie I, un soldat experimentat, capabil să încheie pace cu goții și să apere granițele. ***Teodosie*** era un creștin latin, un niceean devotat, astfel că, încă de la începutul anului 379, era limpede că impunerea credinței niceene va fi una dintre prioritățile sale în propria capitală. Pentru a profita de situație, episcopii răsăriteni niceeni aflați sub conducerea lui ***Meletie al Antiohiei*** l-au încurajat pe ***Grigorie din Nazianz*** să vină în capitală. Acesta a transformat casa vărului său într-o capelă mică și a început să țină mai multe *Cuvântări* în apărarea credinței niceene și în apărarea dumnezeirii ***Duhului Sfânt***, miezul dogmei despre Treimea co-egală (*vezi* în special *Cuvântările* 27-31). Când Teodosie a intrat în capitală, în 380, l-a confirmat pe Grigorie în funcția de patriarh al orașului (exilându-l pe ***arianul*** Demofilus). De asemenea, a decretat convocarea unui sinod general în luna mai a anului 381, pentru a se ocupa de cele două probleme nerezolvate care mențineau o stare de dezordine în Biserică: succesiunea legitimă în Antiohia (***Schisma meletiană***) și aprobarea definitivă a teologiei niceene în Răsărit (împreună cu planuri privind suprimarea arianismului) *vezi* Sozomen, *Istoria bisericească* 1, 7, 7; Socrate, *Istoria bisericească* 1, 5, 8). Politica sa referitoare la prima chestiune a devenit limpede atunci când el însuși l-a numit pe Meletie al Antiohiei președinte al sinodului. Problema schismei a fost astfel rezolvată prin recunoașterea lui Meletie al Antiohiei episcop legitim. De asemenea, a fost aprobată și numirea lui Grigorie în capitală. Apoi, spre surprinderea tuturor, Meletie a murit subit și conducerea i-a revenit lui Grigorie. Intenția de a proclama o afirmare generică a ortodoxiei hristologice (afirmarea niceeanului ***homoousion***) a făcut astfel neașteptat un pas înainte prin acest teolog desăvârșit și sub conducerea sa, s-a proclamat ***homoousion***-ul Duhului Sfânt. Aceasta era o dogmă pe care o elaborase în Cuvântările sale, însă ea i-a frapat pe mulți dintre episcopii prezenți, aceștia considerând că este „netradițională". În afară de cei 150 de episcopi adepți fervenți ai teologiei niceene, mai erau de față 36 de episcopi, adepții lui ***Macedonie***, și care erau mai mult de partea facțiunii ariene decât a celei niceene, deși împăratul nădăjduise că reconcilierea publică dintre ei va deschide drum liber politicii sale niceene pentru a fi mult mai acceptabilă universal. Puternica pledoarie a lui Grigorie în favoarea dumnezeirii Duhului Sfânt a consfințit îndepărtarea de această facțiune (numiți mai târziu pnevmatomahi – de vreme ce „luptau împotriva Duhului" lui Dumnezeu). Strădaniile lui Grigorie s-au intersectat cu indignarea împăratului și cu opoziția

puternică a celorlalți episcopi și, în cele din urmă, [ereticii] au fost respinși. Propunerea sa ulterioară de a urma intențiile lui Meletie și de a permite ca episcopul niceean de la ***Antiohia*** (puternic sprijinit de Biserica Apuseană) să ocupe „oficial" acest scaun (punând, astfel, capăt definitiv schismei) a stârnit proteste furioase din partea episcopilor sirieni mai tineri care formau anturajul lui Meletie. Aceasta a fost cauza care a făcut ca lucrările Sinodului să intre în impas, ducând la demisia, mai mult sau mai puțin forțată, a lui Grigorie (*vezi* Grigorie, *Cuvântări* 39-40; *Epistole* 88-90, 95-97, 99-100, 128-129, 153, 157). În poemele de mai târziu, descriind evenimentele (*vezi*, în special, *Despre viața sa* vv. 1506-1918, PG 37), el denumește toată această întâmplare drept „găgăitul unor gâște mânioase"; Grigorie s-a jurat că niciodată nu se va mai încrede într-un sinod de episcopi. Se pare că acest sinod a redactat un ***Crez*** (desigur, îi este atribuit un Crez, dar această atribuire a avut loc ulterior) însă a fost o întâlnire de la care nu s-au mai păstrat actele ședințelor și, prin urmare, este greu de spus ce s-a întâmplat cu adevărat. Grigorie, care descrie în detaliu în poezia sa desfășurarea sinodului, nu a fost de față la redactarea declarațiilor finale. Crezul constantinopolitan afirmă niceeanul ***homoousion*** și adaugă la declarațiile niceene rezumative articolele despre relația cu Duhul dumnezeiesc: „Cred în Unul Duhul Sfânt, Domnul de viață-Făcătorul, Care din Tatăl purcede. Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit". Această pnevmatologie a fost o importantă recunoaștere sinodală a dumnezeirii și a împreună-egalității Duhului Sfânt, declarată pentru prima dată în Sinodul lui ***Atanasie*** de la Alexandria, în 362. Ea evită întrebuințarea pnevmatologică a lui ***homoousion*** și nu-L proclamă explicit pe Duhul drept Dumnezeu (cele două lucruri pe care le ceruse Grigorie), dar admite purcederea dumnezeiască directă a Duhului; totodată, atât în atribuirea de diferite titluri Duhului (Domn și de Viață-Dătător), cât și în recunoașterea legitimității adorării Lui (împreună slăvit cu Tatăl și Fiul) se afirmă implicit dogma creștină a Treimii (deși în termeni care aminteau mai mult de ***Vasile al Cezareei*** decât de Grigorie din Nazianz). Crezul a fost adoptat mai târziu ca declarație pentru a fi citită la slujbele euharistice și a devenit astfel atât de popular, încât până în ziua de astăzi este cel mai adesea numit (cel puțin din punct de vedere liturgic) Crezul de la Niceea, deși nu ar trebui confundat cu Crezul redactat în 325. În ciuda acestui eșec și a dezamăgirii sale în privința teologiei Sinodului, Grigorie nu a renunțat. Și-a petrecut ultimii ani de viață angajat în uriașe eforturi literare menite să explice intenția teologică a pnevmatologiei sinodului. Exegeza pe care a făcut-o

lucrărilor Sinodului (așa cum este ea oferită în mărturia lui despre Sinod, ca și în Cuvântările care au ca temă teologia trinitară) a dobândit, în cele din urmă, ecou internațional, în ciuda faptului că membrii sinodali nu au luat atunci în seamă sfaturile sale. Seria de canoane atașată acestui Sinod era menită să întărească disciplina și organizarea ecleziastică. Primul canon enumera mai multe erezii care trebuiau universal condamnate, inclusiv arianismul și ***apolinarismul***. Canonul al doilea restrângea drepturile Alexandriei (reprezentanții acestei Patriarhii făcuseră multe obiecții, respinse în procesul alegerilor episcopale la Constantinopol), iar Canonul al treilea împărțea din nou ordinea ierarhică a Scaunelor Răsăritului (punând Constantinopolul deasupra Alexandriei și făcând astfel din el un puternic rival pentru întâietatea ***Romei***, în calitate de instanță bisericească supremă de apel). Acesta a fost, în special, motivul pentru care mulți ani, Roma a refuzat să recunoască acest Sinod. Când l-a acceptat, ea a continuat să respingă canoanele lui (o atitudine anormală) până în secolul al VII-lea. La Sinodul de la Calcedon din 451, Sinodul din 381 a primit, retroactiv, statutul de sinod ecumenic, devenind Sinodul al II-lea Ecumenic.

---

L.D. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils: Their History and Theology* (Wilmington, Del., 1987); R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh, 1988), cap. 23; J.A. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography* (New York, 2001).

### Sinodul de la Constantinopol II

Sinodul de la Constantinopol II a fost al V-lea Sinod Ecumenic ținut în capitala răsăriteană, în 553. Au fost prezenți 165 de episcopi răsăriteni, împreună cu papa Vigilius (care nu a venit la ședințe) și patriarhul Eutihie al Constantinopolului. Sinodul s-a ținut în Hagia Sophia și a fost convocat de împăratul ***Iustinian*** pentru a se încerca ajungerea la o înțelegere hristologică care să reconcilieze mai multe facțiuni ale Bisericilor Răsăritene care considerau că hristologia calcedoniană a celor două firi este o trădare față de concepția chiriliană a unirii hristologice, așa cum este exemplificată în scrierile sale teologice și (cel puțin, așa cum a fost înțeleasă în multe locuri din ***Siria*** și ***Egipt***) la Sinodul de la Efes din 431 (*vezi* ***monofiziți***). Facțiunile anticalcedoniene erau unite într-o singură privință și anume, în interpretarea adevăratului curs al dezvoltării hristologice ca trecând de la ***Sinodul de la Efes***, din 431, prin cel de la ***Efes***, din 449, fiind radical trunchiată de *Tomosul lui Leon*, care, pentru ei, era asemănător cu ***nestorianismul***, nu atât fiindcă despărțea persoana lui Iisus în două (așa cum se crede că a făcut Nestorie), ci fiindcă atribuia câte o persoană pentru fiecare sferă de

acțiune a celor două firi, reducând astfel mișcarea dinamică la acel „unu" pe care unirea hristologică îl realiza în mod perfect. Cu alte cuvinte, Leon, din cauza preciziei sale atente și riguroase (el a dorit să evite „confuzia" și conceptele de „amestec" în cele două firi), era o pricină de mare dezbinare în Răsărit, iar Calcedonul era, în general, considerat drept un sinod forțat (desfășurat sub o atentă supraveghere militară) care nu ar fi acceptat în alte condiții hristologia romană a celor două firi. Răsăritenii anticalcedonieni erau dispuși să accepte afirmația că Hristos cel Unu a fost născut „din două firi" însă nu există „în două firi" (în măsura în care aceasta sugera că unirea hristologică „nu rezolva nimic în mod special", că nu „făcea una" firile în mod propriu-zis, așa cum se presupunea). La poziția taberei romane și calcedoniene care susținea că „unirea" este compatibilă cu insistența asupra faptului că în Hristos există două firi, anti-calcedonienii răspundeau că aceasta ar putea fi adevărat doar dacă se referea în realitate la „asociere", în loc de „unire" (Chiril al Alexandriei a fost primul care a adus în discuție această chestiune). A fost un punct de vedere foarte contestat, de vreme ce gânditorii sirieni – Diodor, Teodor de Mopsuestia și Nestorie – au fost cei care au folosit „asocierea" ca expresie hristologică proprie, iar ultimul dintre cei enumerați a fost condamnat pentru acest lucru la Sinodul de la Efes, din 431. Iustinian, el însuși teolog, era convins de faptul că reconcilierea dintre răsăritenii anti și pro-calcedonieni era posibilă prin acordarea unei importanțe sporite teologiei chiriliene, pe care ambele tabere o împărtășeau. În decrete diferite, în 543 și 551, el a condamnat cele ***Trei Capitole***, scrieri aparținând unor gânditori sirieni anteriori (***Teodor al Mopsuestiei***, ***Teodoret al Cirului*** și ***Ibas din Edessa***), acestea fiind cele mai severe critici aduse gândirii lui ***Chiril al Alexandriei***. Încă de pe vremea lui Nestorie, mulți dintre ierarhii sirieni ajunseseră ei înșiși la o poziție chiriliană radicală. Singurul lucru necesar era să mențină dialogul cu romanii și erau ferm convinși că nimic nu putea clătina supremația Calcedonului și (cel puțin din perspectivă apuseană) a *Tomosului lui Leon*, față de care păreau a fi atașați. Prin urmare, Apusul a fost în general ostil față de condamnarea celor *Trei Capitole*, intuind că este vorba de revizionism recidivist. Împărații anteriori, cei de după 451, au încercat să limiteze Calcedonul prin diferite declarații personale (precum *Henoticon* sau *Ekthesis*). Iustinian avea acum intenția să organizeze un sinod la scară mare pentru a reformula Calcedonul într-o manieră mult mai pro-chiriliană, fără să lepede acel sinod (dar, implicit, îndepărtându-se, pe cât de mult se putea, de limbajul *Tomosului*). Așadar, era imperativ să se asigure implicarea papalității în chestiunile Sinodului.

Papa Vigilius, potrivnic ideii de la început, a fost târât până în capitală și forțat să joace rolul de factor implicat în dezbaterile sinodale. A oscilat tot timpul, dar, în cele din urmă, a fost constrâns să semneze actele și să consimtă la condamnarea celor *Trei Capitole*, spre marele dezgust manifestat de episcopii apuseni la primirea veștii. Sinodul a declarat ecumenice marile sinoade anterioare (Niceea, Constantinopol I, Efes și Calcedon), însă, de asemenea, a făcut cunoscută lumii respingerea radicală a nestorianismului, prin condamnarea celor *Trei Capitole*. Cele 11 *capitula* ale sale respingeau în mod absolut „hristologia dualității" (siriacă la origine, unde se găsea critica tacită a *Tomosului lui Leon*). De asemenea, cele cincisprezece anateme ale sale atacau problema origenismului. În *Anatema* a 11-a, numele lui ***Origen*** însuși apare ca eretic. Cercetătorii moderni au tot dezbătut de atunci că numele a fost introdus ulterior, fiind o interpolare târzie în actele sinodale pentru a justifica arderea cărților sale (deși multe afirmații ale lui ***Evagrie*** și ale călugărilor origeniști ai deșertului au fost în mod clar condamnate aici). Milanul și Aquileia au rupt comuniunea cu Vigilius datorită faptului că a acceptat acest Sinod, iar actele sale nu au fost acceptate ca „ecumenice" în întregul Apus până la sfârșitul secolului al VI-lea (în Aquileia, abia la sfârșitul secolului al VII-lea). Declarația hristologică urmărește claritatea și precizia celei calcedoniene, dar nu face nici o referire la Leon și afirmă cele mai puternice texte hristologice ale lui Chiril (*Cele Douăsprezece anatematisme* atașate la *A treia epistolă către Nestorie*), care fuseseră trecute cu vederea la Calcedon în favoarea textelor romane. Astfel, limbajul viu al theopashismului (Dumnezeu a pătimit în propriul Său trup) a fost acceptat în tradiția sinodală. Sinodul a reprezentat o încercare îndrăzneață de a reconcilia pe monofiziții sirieni și egipteni pe baza teologiei chiriliene, reținând Calcedonul, dar interpretându-l în așa fel încât să reducă impactul *Tomosului lui Leon*. În cele din urmă, a eșuat să-și atingă scopul pentru care a fost convocat, în principal datorită faptului că Siria și Egiptul vor fi în curând pierdute pentru lumea bizantină, în urma invaziei islamice. În perioada modernă, a fost subiectul unui interes reînnoit pentru o apropiere ecumenică între tradițiile bizantină, latină, coptă și armeană, care s-au despărțit după Calcedon în urma controversei monofizite. Tradiția bizantină a preferat întotdeauna să fie tenorul teoriei hristologice reprezentate în traiectoria intelectuală de la Sinodul din 431, de la Efes, culminând la Sinodul de la Constantinopol, din anul 553. În Apus, hristologia a fost dintotdeauna interpretată predominant prin Sinodul de la Calcedon (451), așa cum este el văzut prin prisma *Tomosului* lui Leon și, în consecință, s-a acordat foarte

puțină atenție Sinodului de la Constantinopol II.

---

W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge, 1979); P.T.R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East: 451-553* (Leiden, Olanda, 1979); A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (vol. 2, Londra, 1995); E.R. Hardy, *Christology of the Later Fathers* (Philadelphia, 1964), pp. 378-381; M. Kalamaras, *He Pempte Oikoumenike Synodos* (text grec; Atena, 1985).

**Sinodul de la Constantinopol III**

Sinodul de la Constantinopol III a fost al VI-lea Sinod Ecumenic și a fost ținut în capitala răsăriteană între 680 și 681. Sinodul a fost convocat de împăratul Constantin al IV-lea. A fost inaugurat cu consimțământul papei Agaton (care a trimis o delegație romană formată din trei persoane) și organizat sub președinția patriarhilor Gheorghe al ***Constantinopolului*** și Macarie al ***Antiohiei*** (care locuia pe atunci în capitală). S-a întrunit în sala de sub cupola (Trullos) cea mare a palatului imperial și, prin urmare, este uneori numit Sinodul de la Trullo (un nume dat, de asemenea, așa-numitului „Sinod V-VI" [Quinisext], care este un sinod convocat în 692 pentru a completa retrospectiv o listă de canoane reformatoare aparținând Sinoadelor V și VI Ecumenice). Au luat parte mai mult de 164 de episcopi. La Constantinopol III s-a sperat că vor fi soluționate mai multe controverse care dominau prim-planul în Biserica Răsăriteană și care priveau interpretarea hristologiei, mai precis ***monotelismul*** (doctrina potrivit căreia Hristos are o singură voință) și ***monoenergismul*** (doctrina „toate în unul", care a fost propusă ca drum ocolitor pentru cea anterioară), care considerau că Hristos este motivat de o singură putere (*energeia* sau *dynamis*) și aceasta divină, prin care omenirea era în întregime prinsă în activitatea și prezența răscumpărătoare a Cuvântului. Atât monotelismul, cât și monoenergismul au fost încercări de a rezolva criza monofizită prin eludarea teologiei celor două firi a ***Sinodului de la Calcedon*** și amândouă vor întâmpina o puternică opoziție din partea Apusului timp de mai mulți ani. De asemenea, în anul 680, pentru împărații bizantini era limpede că politica lor de a încerca suprimarea disputelor hristologice în Răsărit sau de a le controla prin dictat imperial eșuaseră lamentabil. Sinodul a fost o încercare serioasă de a medita asupra problemelor care încă mai persistau și de a rezolva o parte dintre acestea. În acest sens, a fost ultima explicație sau justificare adusă tradiției hristologice sinodale. A atras foarte puțin atenția cercetării moderne, ceea ce este regretabil, pentru că chestiunile dezbătute aici au avut un impact foarte mare și a fost unul dintre puținele momente când teologii creștini ai Antichității au analizat

dimensiunea libertății personale și a identității psihologice*. Sinodul s-a desfășurat de-a lungul a optsprezece ședințe, dintre care primele unsprezece au fost prezidate de împărat, în persoană. Macarie al Antiohiei a insistat asupra faptului că recunoașterea a două voințe în Hristos era echivalentă cu o redeșteptare a neoarianismului. Majoritatea episcopilor au urmat învățăturile lui ***Maxim Mărturisitorul*** (m. 662), care a susținut cu tărie ideea că negarea voinței omenești în Hristos înseamnă a face din omenitatea lui ceva aparent. De asemenea, a-L vedea pe Hristos doar ca pe o simplă „forță" divină înseamnă a trăda tradiția sinodală anterioară, care accepta faptul că Hristos Cel Unul a săvârșit acțiunile atât ca Dumnezeu, cât și ca om, conform umanității și conform Dumnezeirii și, astfel, a exercitat două energii ale vieții, ambele fiind deplin armonizate în persoana Sa divină. Cu alte cuvinte, monoenergismul implica faptul că unirea hristologică ar trebui să fie postulată în conceptul de forță, în timp ce Maxim susținea că trebuia să fie postulată în conceptul de persoană liberă și binevoitoare. Hristologia era astfel o taină a angajamentului personal (mântuirea de către Dumnezeu a poporului său creat prin iubire) nu o simplă manifestare de putere abstractă. Macarie al Antiohiei a fost depus din scaunul său. În ședința finală, numele celor care fuseseră adepți ai pozițiilor monotelite și monoenergiste au fost, de asemenea, anatemizate: unul dintre rarele cazuri în care un papă (Honorius) a fost condamnat postmortem ca eretic. Astfel, a fost acceptată dogma potrivit căreia Hristos are două voințe (una divină și una omenească) armonizate perfect în persoana Sa divină, așa precum persoana a armonizat deplin lucrarea celor două firi ale Sale. Aceasta este cunoscută sub numele de hristologie diotelită.

* De la scrierea textului de față, a fost făcut un pas important în direcția cunoașterii mai bune a sinodului, prin publicarea traducerii Actelor în limba engleză: *The Acts of the Council of Constantinople of 553*, edited with an introduction and notes by Richard Price, 2 vol., translated texts for historians, Liverpool University Press, Liverpool, 2009 [n. ed.].

L.D. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils: Their History and Theology* (Wilmington, Del., 1987).

### Sinodul de la Efes I

Primul Sinod de la Efes a fost al III-lea Sinod Ecumenic și a fost convocat de împăratul Teodosie II. A fost ținut la Efes în 431, sub președinția lui ***Chiril al Alexandriei*** pentru a soluționa criza hristologică ce izbucnise între Chiril și ***Nestorie al Constantinopolului***. Curând după numirea lui Nestorie ca arhiepiscop al Constantinopolului în 428, acesta a ținut o serie de predici reformatoare, luând

totodată și alte măsuri menite să introducă rânduielile și învățăturile specifice propriei Biserici siriace în noua sa eparhie. În cursul acestei campanii energice de reforme, lipsa de tact i-a adus mulți dușmani, dintre care, cei mai importanți au fost împărăteasa Pulheria, aristocrația militară bizantină, facțiunile populare (Nestorie interzisese spectacolele erotice) și nu în ultimul rând, numeroșii monahi și clerici din ***Constantinopol***, care, în mod tradițional, priveau către ***Alexandria***, către arhiepiscopul ei și tradițiile sale teologice, căutând să se inspire pentru propria rânduială. Când Nestorie a aflat că mulți din capitala sa preferau obiceiul hristologic alexandrin de a asocia fără discriminare – în termeni lipsiți de echivoc – acțiunile proprii Dumnezeirii cu cele ale umanității, s-a decis să îi învețe pe cei pe care el îi considera drept niște ignoranți. Avea în vedere afirmații precum Maria [ca] „Maica lui Dumnezeu" (*Theotokos*). Nestorie susținea că ea era, „la drept vorbind", Maica lui Hristos sau a lui Iisus, dar nu Maica lui Dumnezeu, Care nu a avut nici o mamă. Un alt exemplu era obiceiul mult privilegiat de a alcătui „perechi de paradoxuri" puternice precum a vorbi despre „Cuvântul lui Dumnezeu înfășurat în scutece" sau „Dumnezeu Care a sângerat pe Cruce". Nestorie considera că acest fel de afirmații sunt contestabile în cel mai înalt grad. Problema era că acestea nu erau doar pietisme populare exprimând sentimentul că Iisus a fost divin, ci erau, de asemenea, încorporate în tradiția hristologică oficială a Alexandriei. A fost ghinionul lui Nestorie să cenzureze acest tip de limbaj într-o vreme când Alexandria era păstorită de unul dintre cei mai puternici arhiepiscopi, atât din punct de vedere politic, cât și intelectual. Chiril a răspuns la plângerile tot mai numeroase ale clericilor, care erau de părere că teologia lui Nestorie separa în mod alarmant Cuvântul dumnezeiesc de omul Iisus. Nestorie însuși nu credea că a existat un simplu om, Iisus, în care a fost prezent și Cuvântul dumnezeiesc (ceea ce nu ar fi fost decât o reiterare a doctrinei lui ***Pavel din Samosata***), însă limbajul său era cel al învățătorilor săi sirieni, ***Diodor al Tarsului*** și ***Teodor al Mopsuestiei***. Cu mult timp înainte, ***Grigorie din Nazianz*** îl corectase pe Diodor fiindcă vorbise despre „doi Fii" (Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului) și, atunci când Nestorie a reînsuflețit acest stil de limbaj în greaca constantinopolitană, în loc să o facă în siriaca sa nativă, a fost înțeles greșit, căci sensul dat de el cuvintelor nu a putut fi receptat corect. La afirmația sa că Maria nu a fost „la drept vorbind" Maica lui Dumnezeu, Chiril a contracarat, răspunzând că „dacă Maria nu este, la drept vorbind, Maica lui Dumnezeu, atunci Cel care S-a născut din ea nu este, la drept vorbind, Dumnezeu". Așadar, liniile frontului fuseseră trasate. Pe de o parte,

Chiril considera că limbajul lui Nestorie despre două arii personale de referință (*prosopa*) care au fost suprapuse într-o a treia arie este echivalentă cu o hristologie a separației schizoide. Nestorie credea că se pot face afirmații mai întâi despre ființa omenească Iisus; apoi, despre Cuvântul dumnezeiesc; sau în al treilea rând, despre cei doi care sunt uniți împreună. Mai târziu, acestea vor deveni afirmații despre Hristos, despre Fiul lui Dumnezeu, despre Domnul (acești termeni fiind singurii potriviți pentru a exprima celelalte două arii). Așadar, Iisus (sau Fiul Omului) a suferit setea, Logosul l-a înviat pe Lazăr, iar Hristosul (sau Fiul lui Dumnezeu) a mers pe apă. Dar nu Dumnezeu a sângerat pe Cruce (ci Iisus) și nu Iisus i-a vindecat pe bolnavi (ci Fiul lui Dumnezeu). Proprietatea precisă a atribuirii personale, din punctul de vedere al alexandrinilor, contrazicea taina centrală a Întrupării: că Dumnezeu a unit trupul cu Sine și, astfel, firea omenească a fost în acest fel însușită, în Hristos, devenind „chiar trupul lui Dumnezeu", ceva ce Chiril considera că este izvorul a toată binecuvântarea mântuitoare. Pentru Chiril, dacă Hristos, și Iisus, și Cuvântul dumnezeiesc nu erau referiri sinonime și subiectul unic a toate acțiunile trupești, atunci o unire între Dumnezeu și omenire nu s-a petrecut în Întrupare, iar umanitatea nu a avut loc în Întrupare, iar faptele lui Iisus nu au putut avea efect global. Cu alte cuvinte, moartea unei ființe omenești, adică Iisus, nu putea avea efectul fundamental salutar pe care Biserica îl înțelegea prin conceptul de „moartea lui Dumnezeu întrupat" pentru mântuirea lumii. Nici Întruparea însăși nu putea fi reconcilierea ontologică a Dumnezeirii și umanității în persoana lui Iisus și, prin El, ca har dat Bisericii Sale. Sinodul a fost mai întâi convocat în capitală și era menit a fi o judecată a terminologiei folosite de Chiril (pe care Nestorie îl considera a fi apolinarism renăscut). Cineva (noi am putea să o bănuim pe Pulheria) a schimbat locul la Efes (Asia Mică). Acest fapt i-a incomodat pe partizanii lui Nestorie din Siria. De îndată ce a sosit, Chiril și-a asumat președinția (pe baza dreptului conferit de Scaunul său străvechi), spre marea furie a lui Nestorie, care a susținut că sinodul trebuia să fie procesul lui Chiril. A refuzat să participe la vreuna dintre ședințe. Chiril a început oricum, chiar înainte de a sosi sirienii și, pe baza mărturiei celor câțiva episcopi oaspeți care auziseră afirmația lui Nestorie că era imposibil să numești un prunc „Dumnezeu" (probabil, se referea la chestiunea „Cuvântul lui Dumnezeu înfășurat în scutece"), ei l-au denunțat ca eretic și l-au depus. Nu există nici o îndoială asupra faptului că nu a avut parte de o audiere corectă. De asemenea, este adevărat că hristologia sa a fost profund răstălmăcită și respinsă nu doar

fiindcă Chiril era decis să o scufunde ci, mai mult, fiindcă contrasta atât de radical cu evlavia tradițională reprezentată de majoritatea episcopilor prezenți la Efes. Când, într-un târziu, au sosit și sirienii, aceștia s-au aliat cu Nestorie și l-au depus pe Chiril. Chestiunile au intrat într-un lung impas, în timp ce împăratul audia apeluri în capitală, punându-i pe toți protagoniștii sub arest la domiciliu la Efes. În cele din urmă (în principal din cauza revoltelor din oraș împotriva lui Nestorie, deși „daruri" au fost, de asemenea, împărțite de Chiril pentru a permite facțiunii sale să aibă acces la împărat mult mai frecvent) Teodosie a hotărât în favoarea lui Chiril și l-a exilat pe Nestorie la casa sa din Siria (mai târziu va fi exilat în Petra, Arabia, și apoi în Marea Oază, din Egipt, fiindcă a refuzat să recunoască depunerea sa). Scrierile lui Chiril au primit statutul de ortodoxie sinodală, iar titlul de ***Theotokos*** a fost consfințit oficial; dar triumful nu a fost complet, de vreme ce Biserica siriană a refuzat să intre în comuniune cu el. Doi ani mai târziu, a fost moderată o reconciliere de către palat, iar Chiril și Ioan al Antiohiei au semnat o înțelegere comună (*Formula de reunire*) care conținea o afirmație hristologică, combinând elemente din mărturisirile siriace și alexandrine și acceptând unitatea personală a lui Hristos. Această reapropiere formală nu a pus capăt resentimentului mocnit al sirienilor față de modul în care Egiptul uneltise evenimentele sinodale și, într-adevăr, toate scrierile lui Chiril de după semnarea înțelegerii au continuat să îi denunțe pe marii învățători sirieni (Diodor al Tarsului și Teodor al Mopsuestiei) ca „nestorieni" necondamnați. De asemenea, acest acord masca problema care nu fusese rezolvată la sinod, și anume, modul în care cele „două firi" erau combinate. A fost Hristos o singură unire „din două firi" (accepțiunea lui Chiril) sau a fost El o singură persoană Care a existat „în două firi" (accepțiunea preferată de Roma și Siria)? Chiril a fost convins să nu persevereze în atacurile sale împotriva tradiției siriace, dar discipolii săi nu au fost atât de ușor convinși și, după moartea lui Chiril în 444, ***Dioscor***, succesorul lui, a decis să reia din nou încleștarea, o mișcare care a dus la ***Sinodul de la Efes II*** (449).

---

L.D. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils: Their History and Theology* (Wilmington, Del., 1987); J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria and the Chrystological Crisis: Its History, Theology and Texts* (Leiden, Olanda, 1994 și New York, 2004).

### Sinodul de la Efes II

Sinodul ținut la Efes, în 449, a fost convocat de Teodosie al II-lea pentru a rezolva controversa care se ivise la Constantinopol în timpul ***Patriarhului Flavian***, în privința ieromonahului ***Eutihie***, condamnat

de sinodul local al lui Flavian fiindcă sprijinise concepțiile pe care Dioscor le atribuise (în mod greșit) lui Chiril. Astfel, Dioscor credea că, prin condamnarea lui Eutihie, nestorianismul își făcea din nou intrarea în capitală și că tradiția alexandrină era atacată. Atât de violent a luat inițiativa la Efes, folosindu-se de forța fizică a monahilor pentru a-și impune ideile, încât a dobândit președinția Sinodului, pe care l-a transformat în judecata lui Flavian și reabilitarea lui Eutihie. Delegații romani prezenți au solicitat de nenumărate ori citirea *Tomosului lui Leon* și includerea lui în procesele verbale sinodale, în calitate de contribuție oficială a Bisericii lor la dezbaterea hristologică. După ce l-a citit, Dioscor a fost de părere că se află într-o atât de mare contradicție cu teologia chiriliană încât și-a exercitat dreptul de veto împotriva lui, spre marea furie a romanilor. Acesta a fost motivul care l-a determinat pe papa Leon să introducă *Tomosul* în actele oficiale ale unui sinod viitor, întrunit pentru a-l revizui pe acesta (ceea ce se va și întâmpla, doi ani mai târziu, la ***Sinodul de la Calcedon***). Flavian a fost atât de brutal tratat după depunere, încât a murit din cauza violențelor. Teologii sirieni au fost condamnați cu toții, iar Teodoret al Cirului, care îl acuzase vehement pe Chiril al Alexandriei încă de la Sinodul de la Efes, din 431, a fost, de asemenea, depus. Sinodul a fost socotit pretutindeni drept unul rușinos. Papa Leon l-a numit „Latrocinium" (Banditismul de la Efes sau Sinodul tâlhăresc; *cf.* Leon, *Epistola 95*), o caracterizare care a rămas în numeroase manuale. Chiar și așa, în Răsărit, majoritatea argumentelor teologice ale lui Dioscor au fost considerate, în mare, în acord cu ***Sinodul de la Efes I*** (431), iar împăratul Teodosie II a refuzat să redeschidă discuția sau să cerceteze plângerile. Oricum, după moartea neașteptată a celui din urmă, în 450, în urma unui accident de călărie, împărăteasa Pulheria și noul împărat, Marcian, au fost de acord cu cererile romane de a revizui problema, astfel că, în anul 451, la Calcedon, Dioscor a fost depus pentru comportamentul său (deși, în esență, nu pentru doctrina sa). Mai multe manuale consideră acest sinod (cumva reducționist și anacronic) drept începutul ***monofizitismului***.

---

L.D. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils: Their History and Theology* (Wilmington, Del., 1987); S.G.F. Perry, trad., *The Second Council of Ephesus* (Dartford, 1881).

**Sinodul de la Elvira** *vezi* **Anatema**, **Canoane**, **Celibat**, **Etică sexuală**

## Sinodul de la Niceea I

Primul dintre Sinoadele Ecumenice, primul Sinod de la Niceea a fost convocat de ***Constantin*** cel Mare, în 325, la palatul său de la Niceea din Bitinia, cu ocazia

aniversării a douăzeci de ani de domnie. A fost prezidat de ***Osiu al Cordobei*** împreună cu ***Eustațiu al Antiohiei*** și Alexandru al Alexandriei (acesta a fost însoțit de diaconul său, ***Atanasie cel Mare***). De îndată ce Constantin a dobândit controlul total asupra Răsăritului, s-a decis să rezolve disputele care tulburau provinciile creștine de aici în perioada care a urmat lungului șir de războaie și persecuții. Dorea, în special, să domolească spiritele stârnite de disputa ***ariană***. Sfătuitorul său în probleme teologice, Osiu, organizase un sinod în Antiohia, în anul 324, unde fuseseră condamnate mai multe aspecte ale arianismului. Osiu l-a considerat pe acesta o repetiție pentru Niceea. Urmând sfatului lui Constantin de a căuta reconcilierea în rândul episcopilor, s-a căzut de acord asupra unui crez baptismal tradițional (probabil, cel al Ierusalimului), la care au fost adăugate o serie de inserțiuni pentru a accentua agenda antiariană și pentru a afirma dumnezeirea eternă a Fiului lui Dumnezeu. La aceste inserțiuni, care descriau statutul Fiului („Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat") a fost adăugată una care folosea pentru prima dată termeni nebiblici pentru a defini relația Fiului cu Dumnezeu: „deoființă cu Tatăl" (*homoousios*). Aceasta va deveni cifrul distinctiv al teologiei niceene. Pentru a clarifica chestiunile și mai mult, la sfârșitul Crezului, au fost de asemenea atașate o serie de ***anateme*** explicit antiariene, prin care se respingea concepția că Fiul fusese născut din nimic ca creatură. Atanasie nu a fost imediat atras de conceptul nelămurit al lui ***homoousion*** însă, mai târziu, și-a dat seama că putea fi întrebuințat pentru a respinge pe oponenții arieni și, astfel, și-a petrecut restul vieții ca arhiepiscop al Alexandriei, clarificând și luptând pentru principiul identității ființiale veșnice a Fiului cu Tatăl (unul după ființă și de aceeași ființă). Crezul niceean, ***canoanele*** și o epistolă sinodală sunt tot ce a mai rămas de la acest sinod fiindcă nu a supraviețuit nici un act și nu avem relatări decât de la cei implicați direct. Atanasie (*Ep. Afr*. 2) spune că 318 de episcopi au fost de față (un simbol bazat pe Fc. 14, 14); cercetătorii moderni au revizuit acest număr, estimându-l între 220 și 250. În afara celor opt delegați apuseni, toți participanții au fost răsăriteni. Cele douăzeci de canoane autentice de la Niceea au încercat să restabilească o disciplină comună după serioasele rupturi civile și ecleziastice. Ele au ajuns să fie considerate matricea legii canonice de mai târziu și, prin urmare, multe sinoade le-au imitat. Canoanele au pus la punct un sistem pentru stabilirea datei Paștelui și au hotărât prioritatea Scaunelor [patriarhale] și alte chestiuni. Din punct de vedere teologic, Sinodul s-a dovedit a fi extrem de controversat. Deși cu toții au semnat declarația finală, Constantin

însuși a abandonat în curând politica lui *homoousion*, pe care chiar el o propusese, și mulți dintre episcopi, în decursul secolului al IV-lea, au oscilat puternic în ceea ce privește doctrina niceeană. În multe privințe, niceenii au reprezentat o minoritate în Răsărit, dar au fost susținuți de Apus și, în cele din urmă, au ieșit victorioși la ***Sinodul de la Constantinopol I***, din 381. De asemenea, Sinodul a fost important pentru stabilirea modelului de guvernare ecleziastică pentru viitoarele controverse majore (*vezi* ***sinoade***): o adunare sinodală care imită adunarea Senatului (decretele având forța legii), convocată de împărat, în care erau dezbătute și rezolvate chestiunile teologice. Niceea a fost considerat retrospectiv „Sinod Ecumenic", dar, într-adevăr, a fost evenimentul care a transformat procesul sinodal străvechi în ceva mult mai important pentru lumea creștină, acum, sub împărații creștini.

---

R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh, 1988); J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds* (3rd ed.; Londra, 1972); C. Luibheid, *The Council of Nicaea* (Galway, 1982); C. Stead, *Divine Substance* (Oxford, 1977), pp. 223-266.

### Sinodul de la Niceea II

Al doilea Sinod ținut la Niceea a fost recunoscut drept Sinodul VII Ecumenic. A fost convocat de împărăteasa Irina și s-a desfășurat în Biserica Sfinților Apostoli din ***Constantinopol***, în august 786, ședințele fiind prezidate de Patriarhul Tarasie al Constantinopolului. Sinodul a reprezentat o încercare de a pune definitiv capăt controversei ***iconoclaste*** (deși aceasta va mai supraviețui până în 843). Papa Adrian și patriarhii răsăriteni au trimis delegați. La scurtă vreme după deschiderea lucrărilor Sinodului, garnizoana trupelor staționate în capitală a descins în biserică și i-a scos afară pe episcopi, o mărturie atât a loialității lor iconoclaste (așa cum a fost cultivată de foștii împărați), cât și a ostilității față de Irina, care dobândise puterea în mod violent. Calculându-și bine pașii, împărăteasa a transferat în tăcere trupele iconoclaste active departe de capitală și apoi, a reorganizat sinodul. De data acesta a fost întrunit în septembrie 787, în orașul Niceea, pentru a-i acorda o greutate simbolică prin referința la ***Niceea I***. A fost aprobată Epistola Papei Adrian către Irina, în ea fiind definită venerarea (cucernică și cinstitoare) care putea fi dăruită icoanelor (*aspasmon kai timetiken proskynesis*) ca fiind distinctă de adorare (*alethine latreia*), ce putea fi adusă doar spiritual lui Dumnezeu. Scrierile lui ***Ioan Damaschin*** și Gherman al Constantinopolului au fost înălțate la rangul de călăuze autentice pentru aspectele teologice implicate în venerarea icoanei și a moaștelor (Teodor Studitul va fi adăugat mai târziu pe listă). Cultul icoanelor

(adică „venerarea", fiindcă termenul modern „cult" nu face să transpară și deosebirile care se făceau în vechime) a fost definit drept închinarea care urcă prin intermediul imaginii, al crucii sau al moaștelor direct la persoana care este reprezentată prin acestea (Hristos, ***Fecioara Maria*** sau ***sfinții***) și care o face prezentă ***sacramental***. Actele devoționale precum tămâierea sau închinăciunea înaintea unei icoane a lui Hristos nu erau idolatre fiindcă făceau referire la imaginea materială doar ca mediu pentru prezența persoanei sfinte pe care o reprezenta. La acuzația iconoclaștilor (literal „distrugătorii de icoane") că nici o imagine materială nu-L putea reprezenta pe Dumnezeu, iconodulii (închinătorii la icoane) replicau, spunând că venerarea imaginii materiale ca manifestare validă a lui Hristos era o mărturisire a principiului Întrupării lui Dumnezeu. Prin această legătură, stabilită deja în scrierile principalilor iconoduli, al doilea Sinod de la Niceea a fost considerat ultimul Sinod Ecumenic care s-a ocupat de problema ***hristologiei***. Este important nu numai pentru practica Ortodoxiei Răsăritene de mai târziu și pentru istoria ***artei*** creștine, ci, de asemenea, și pentru stabilirea principiilor medierii sacramentale în gândirea creștină. În lumea ortodoxă, acest sinod a pus capăt seriei de Sinoade Ecumenice, de vreme ce nici un altul nu a mai fost ținut înainte de Marea Schismă dintre Răsărit și Apus. În lumea latină, papii au continuat să convoace sinoade internaționale pe care, de multe ori, le-au numit „ecumenice".

---

L.D. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils: Their History and Theology* (Wilmington, Del., 1987); P.J. Henry, „Initial Eastern Assessments of the 7th Ecumenical Council", *JTS* 25 (1974), pp. 75-92; K. Parry, *Depicting the Word: Byzantine Iconophile Thought of the 8th and 9th Centuries* (Leiden, Olanda, 1996); D.J. Sahas, *Icon and Logos: Sources in Eighth Century Iconoclasm* (Medieval Texts and Translations 4; Toronto, 1986).

## Sinodul Quinisext

Sinodul Quinisext înseamnă literal sinodul ecumenic „al cinci-șaselea", numit așa deoarece a fost un sinod convocat retrospectiv, pentru a adăuga unele canoane disciplinare la hotărârile Sinoadelor al V-lea și al VI-lea ecumenice (*vezi* ***Sinoadele de la Constantinopol II și III***) și pentru că nu dorea să pretindă o existență separată înăuntrul schemei preexistente a „sinoadelor ecumenice", ci mai degrabă să se atașeze de cele două sinoade anterioare și să revendice autoritatea lor pentru propriile reforme morale. Sinodul s-a ținut în sala boltită (*troullos*) a palatului imperial de la Constantinopol, în 692, și datorită acestui locaș, este numit câteodată și Sinodul din Trullo (o denumire care produce confuzie deoarece același

titlu denumește și cel de-al treilea Sinod de la Constantinopol din 681).

L.D. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils: Their History and Theology* (Wilmington, Del., 1987).

**Siria** (*vezi* și **Antiohia**, **Afraat**, **Ascetism**, **Bardesan**, **Diodor**, **Encratism**, **Ibas**, **Iacov din Serug**, **Nestorie**, **Philoxenus**, **Severus**, **Tațian**, **Teodor**, **Teodoret**, **Fecioare**).

Vechea Biserică a Siriei a fost leagănul creștinismului născut în mediul păgân. Această mare cetate a Antiohiei, capitală a provinciei romane, este cea pentru care s-a însărcinat și finanțat mai întâi misiunea Apostolului Pavel; aici este și locul în care s-a stabilit Apostolul Petru și, tot aici, mișcarea lui Iisus a fost numită pentru prima oară „creștină”. Este foarte probabil ca Evanghelia după Matei să fi fost o carte liturgică produsă și aprobată de Biserica din ***Antiohia***. Teologia siriacă de la sfârșitul secolului întâi și începutul celui de-al II-lea au continuat caracterul profund apocaliptic al kerygmei creștine timpurii. Unii dintre teologii sirieni timpurii, cum ar fi Tațian, cu tendințele lui encratite, ne arată că primul model al ***botezului*** din Biserica siriacă tindea să fie prea ascetic, deoarece îi primea ca membri deplini ai Bisericii numai pe aceia care intrau în comunitatea de *Ihidaya* și alegeau să fie celibatari ai Noului Legământ. Tot în Siria a început să se dezvolte, în secolul al III-lea, mișcarea monahală, mai întâi cu asceți păstrători ai feciorie care duceau o viață retrasă în cetăți, apoi răspândindu-se sub forma unor grupuri de monahi itineranți, care trăiau la periferia satelor și a micilor târguri. Perimetrul rural al Bisericii siriace (muntos și greu de traversat) se întindea din Antiohia către Răsărit, până în Persia, către sud până în Țara Sfântă, iar la nord-vest, până în Capadocia și Armenia. Acestea sunt direcțiile către care a privit Biserica siriacă și unde și-a găsit aliații naturali. Roma și Egiptul au fost întotdeauna „departe” atât intelectual, cât și politic, iar de-a lungul erei patristice, a existat o rivalitate între sirieni și alexandrini, care a avut consecințe adânci atunci când, la Sinodul de la Efes I (431), teologii alexandrini au reușit să condamne și să scoată din circulație o tradiție hristologică siriacă. În timpul crizei ariene, conducători ca Eustație, Meletie din Antiohia și Eusebiu din Samosata au educat un corp tânăr de clerici intelectuali, printre care ***Vasile al Cezareei***, ***Grigorie din Nazianz*** și ***Diodor al Tarsului***, și i-au format ca episcopi pentru a purta mai departe bătălia dogmatică, iar aceștia au dus mișcarea de la Niceea la succesul obținut prin hotărârile ***Sinodului de la Constantinopol I*** (381). Marea cetate a Antiohiei a fost întotdeauna complet elenizată în filosofia și cultura ei, dar oamenii locului vorbeau și

siriacă. Scrierile teologilor vorbitori de siriacă precum ***Bardesanes***, ***Efrem Sirul*** și ***Iacov de Serugh*** vădesc un viu caracter poetic și imagistic pe care puține zone ale creștinismului timpuriu greco-roman l-ar putea egala. Influența lor a ajuns în poezia liturgică bizantină prin mijlocirea sirianului ***Roman Melodul***. Unii dintre cei mai mari retori ai Bisericii siriace de la sfârșitul secolului al IV-lea și începutul celui de-al V-lea, printre care și ***Ioan Hrisostom***, au scris numai în greacă, deși despre Ioan se știe că a predicat în ambele limbi când era preot în Antiohia. După crizele hristologice din veacurile al IV-lea și al V-lea, pe fundalul unei pierderi crescânde a controlului politic din partea capitalei bizantine, creștinii sirieni au devenit tot mai detașați de influența Constantinopolului și a Bisericilor latine-bizantine. Expansiunea valului islamic a izolat creștinismul siriac și mai mult, iar după secolul al VII-lea, istoria lui a devenit una a micșorării neîncetate sub dominația islamică. În anii săi de succes, creștinismul siriac a reprezentat o Biserică puternic evanghelizată și a trimis misionari în China, Persia, Etiopia și India.

---

W.S. McCullough, *A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam* (Chico, Calif., 1982); R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (Londra, 1973); W. Wright, *A Short History of Syriac Literature* (Londra, 1894).

**Sketis**

Zonă de deșert cu mai multe lacuri sărate, aflată la sud-vest de ***Alexandria*** și la egală depărtare de Alexandria și Cairo. Este astăzi cunoscută ca Wadi al Natroun, ceea ce a dus la anumite confuzii între vechea Sketis și ***Nitria***, o altă așezare monastică situată mai spre est (modernul El Barnugi). Sketis este locul în care, în 330, s-a stabilit ***Macarie Alexandrinul***, atrăgând un număr mare de monahi. Începând de atunci, a fost unul dintre cele trei centre spirituale și teologice cu maximă importanță ale Egiptului monastic (împreună cu Nitria și Kellia) până la devastările barbarilor din secolul al V-lea. Patru vechi mănăstiri supraviețuiesc încă în regiune.

**Socrate Scolasticul** (cca 380-450)

Important istoric al Bisericii din secolul al V-lea, Socrate a locuit la Constantinopol de-a lungul întregii sale vieți și a avut, în problemele Bisericii, o perspectivă centralistă. A fost mirean și avocat cu largi simpatii politice și religioase (socotea oracolele, atât păgâne, cât și creștine, o experiență religioasă comună). Dorința lui era să continue lucrarea istorică a lui ***Eusebiu al Cezareei*** până în epoca lui și, în consecință, a publicat o *Istorie bisericească* proprie, în șapte cărți (fiecare acoperind domnia unui împărat), pentru perioada dintre 438 și 443. Acesta este motivul

pentru care a ajuns faimos și care a făcut din el istoricul principal al epocii. Lucrarea lui acoperă perioada Bisericii dintre 306-439. Socrate este un istoric atent, cu o bună judecată, și simte o nevoie acută de a-și cita izvoarele cu acuratețe. El folosește lucrările lui ***Atanasie***, precum și o colecție de sinoade bisericești (*Synagoge*) adunate în 375 de Sabinus din Heraclea, pe care îl critică pentru tendința de a suprima dovezile pe care nu le agreează ideologic. Socrate a fost un ***platonist*** creștin prin înclinație și favorizează, în întreaga lui lucrare, inteligheția bisericească, mai ales pe ***Origen*** și pe ucenicii săi. El are complexul de superioritate al constantinopolitanului care privește de sus către provincial, ceea ce se vede mai ales atunci când discută chestiunile creștinismului din Siria și Egipt. Se pare că a avut o legătură cu biserica ***novațiană*** din cetate, căreia îi descrie problemele (altminteri neglijabile) cu simpatie. Socrate adoptă perspectiva bizantină clasică potrivit căreia istoria este relatarea tulburărilor aduse planului dumnezeiesc de pace pentru Biserică (unii văd în stilul lui simplu o preferință deliberată pentru un cadru al narațiunii istorice care să nu nască discuții) și își sfârșește lucrarea cu speranța ca viitorul să nu aibă „nimic demn de povestit" pentru istorici.

---

G.F. Chestnut, *The First Christian Histories: Eusebius, Socrate, Sozomen, Theodoret, and Evagrius* (ed. a 2-a, Macon, Ga., 1986); A.C. Zenos, *The Ecclesiastical History of Socrates* (NPNF, seria a 2-a, vol. 2; New York, 1890).

## Soteriologie

Termen modern derivat din cuvântul grecesc pentru mântuire (*soteria*), soteriologia se referă la învățătura sau teologia despre mântuire. Este foarte folosit în analiza ***patristică*** de astăzi, deoarece cei mai mulți scriitori vechi au avut concepții dinamice despre creștinism, în care văd procesul în desfășurare al mântuirii cosmosului de către Dumnezeu. În scrierile mai vechi, predomina termenul „răscumpărare" (teologia răscumpărării), însă conceptul de răscumpărare a unui sclav este doar una dintre multele imagini (chiar dacă e neotestamentară) folosite în scrierile patristice pentru a descrie vastul plan și metodele prin care Dumnezeu readuce lumea la ***har***. Mulți dintre vechii autori își încep deducțiile teologice plecând de la consecințele soteriologice. Referitor, bunăoară, la ***hristologie***, ei nu argumentează abstract despre ***persoana*** și ***firea*** lui Hristos, ci tratează efectele pe care le-a avut întruparea asupra neamului omenesc (*vezi* ***îndumnezeire***). În perioada creștină timpurie, soteriologia nu a fost niciodată în centrul atenției ca acea structură macroteoretică de la baza ***kerygmei*** creștine. Ca atare, ea nu a fost niciodată definită în chip expres în

tradițiile conciliare sau dogmatice, cu toate că putem recunoaște și subiecte în care e prezentă, mai ales iluminarea, curățirea, răscumpărare, îndumnezeirea, biruința și împăcarea. Există totodată o abundență de imagini iconice și textuale prin care este schițată această idee: de exemplu, cea a Bunului Păstor, a Pătimitorului, a Pâinii vieții ș.a.m.d. Întregul șir al Scripturilor, cu bogata lor asociere de tipologii sugestive, a încurajat o perspectivă vastă și poetică. Cele mai timpurii soteriologii patristice din secolul al II-lea se centrează pe coborârea plină de slavă a Domnului ceresc pentru a-Și mântui poporul de asuprirea demonică. Imnurile hristologice din Epistolele către Efeseni și Coloseni reprezintă modelul acestei scheme și ea încă mai este explicit prezentă în lucrarea lui Atanasie *De Incarnatione*, din secolul al IV-lea (căci, de vreme ce majoritatea imaginilor soteriologice nu au fost niciodată în centrul controversei, ele au fost mai degrabă acoperite, decât eliminate). Atanasie este de părere că alegerea dumnezeiască a crucii a fost necesară pentru a-i prinde în laț pe „demonii din aer". Însă schema generală pe care o prezintă în *De incarnatione* vădește, ca urmare a crizei ***gnostice***, și alte influențe. ***Irineu***, ***Tertulian*** și ***Ignatie al Antiohiei*** își concentraseră deja atenția pe întruparea lui Dumnezeu, în care vedeau actul chintesențial al mântuirii. Această înțelegere soteriologică și dinamică a întrupării nu și-a pierdut niciodată poziția centrală în gândirea creștină ulterioară. Atanasie va exprima succint din nou această viziune atunci când va descrie asumarea firii omenești de către Cuvântul divin ca un act în primul rând de „recreare" a umanității corupte. Întruparea lui Dumnezeu este îndumnezeirea lumii, izbăvirea și stabilizarea firii supuse odinioară stricăciunii și morții. Pentru Atanasie, ea este cauza fundamentală a dobândirii nemuririi de către neamul omenesc (aceasta este adesea numită „teoria fizică" a ispășirii). O seamă de învățători greci cu formație filosofică precum ***Clement*** și ***Origen din Alexandria*** au investit mult în soteriologia pedagogică. Hristos, Cuvântul cel Adevărat, este rațiunea și principiul întregii existențe. Întruparea Lui a avut ca scop să dea omenirii învățătura și modelul necesar întoarcerii la viața adevărată. Aceeași idee, într-o formă mai sobră, se găsește la mulți scriitori latini ca Tertulian, ***Ciprian*** și ***Lactanțiu***. Se observă cu ușurință izul pedagogic al unei mari părți a literaturii creștine, adesea combinat cu alte teme și idei soteriologice. El va înflori la scriitorii bizantini ascetici din secolul al V-lea și din următoarea perioadă. Sub pana lui Pseudo-***Dionisie Areopagitul*** și ***Maxim Mărturisitorul***, tema pedagogică ascetică se combină cu o concepție profund liturgică (***sacramentală***) și mistică (unirea cu Hristos, Biruitorul pascal), care va domina majoritatea gândirii grecești din

Evul Mediu și ulterior. În Apusul latin mare parte din lungul șir al imaginilor soteriologice timpurii vor fi din ce în ce mai limitate, astfel încât ajunge să se impună ideea unei substituiri sacrificiale izbăvitoare.

---

J. Rivière, *The Doctrine of Atonement* (2 vols; St. Louis, 1909); B. Studer, „Soteriologie in der Schrift und Patristik", vol. 3, sec. 2a în *Handbuch der Dogmengeschichte* (Freiburg, Germania, 1978); H.E.W. Turner, *The Patristic Doctrine of Redemption* (Londra, 1952).

**Sozomen** (fl. la începutul secolului al V-lea)

Salamon Hermias Sozomen a fost un important istoric al Bisericii și al crizei ***ariene*** care a tulburat-o. Sozomen s-a născut la Gaza și a fost educat de monahi și, cu toate că a păstrat o adâncă afecțiune pentru ***asceți*** și un interes viu pentru problemele monahale în scrierile sale, a rămas mirean și nu s-a interesat în mod special de chestiunile intelectuale implicate în controversele teologice majore pe care le consemnează (deși scrie din punctul de vedere al niceenilor). A venit la Constantinopol către 425, unde a practicat dreptul și a fost de față la criza provocată de ***Nestorie***. El exprimă în scrierile lui o permanentă critică la adresa episcopilor care abuzează de puterile lor. În 443, compune o *Istorie bisericească* pe care o dedică împăratului Teodosie al II-lea. Lucrarea acoperă perioada dintre 325 și 425. Îi lipsește sfârșitul, fapt pe care unii l-au văzut ca o dovadă a cenzurii curții imperiale asupra materialelor referitoare la politica Bisericii din perioada dinastiei teodosiene. Sozomen s-a sprijinit pe *Istoria bisericească* a lui Socrate, care tocmai fusese publicată în capitală, și adesea o folosește, fără să precizeze lucrul acesta. Nu este la fel de bun ca Socrate în izolarea, precizarea sau citarea celorlalte surse, deși manifestă un interes unic pentru problemele Bisericii din mijlocul ***armenilor***, goților și sarazinilor și este mult mai limpede decât rivalul său atunci când relatează evenimentele din capitală (și din ***Biserica*** Apuseană). Când se deosebește de Socrate, este limpede că folosește alte materiale, însă este greu să cunoaștem care vor fi fost acestea. Stilul literar al lui Sozomen este mult mai viu decât cel al lui Socrate (probabil a fost de la bun început motivul pentru care a hotărât să scrie o istorie alternativă). Vede în Biserica ortodoxă așezământul lui Dumnezeu, iar în împărați, apărătorii sacri ai ortodoxiei. Este foarte interesat în a relua povestiri ***hagiografice***, pe care le consideră o dovadă a implicării continue a lui Dumnezeu în clipele istoriei.

---

G.F. Chesnut, *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius* (ed. a 2-a, Macon, Ga., 1986); G. Downey, „The Perspective of the Early Church Historians",

*GRBS* 6 (1965), pp. 63-66; C.D. Hartranft, trad., *Sozomen: The Ecclesiastical History* (NPNF seria a 2-a; New York, 1890).

**Stoicism**

Școală de filosofie antică grecească inițiată de Zenon (cca 333-262 î.Hr.). Și-a primit numele de la porticul pictat (*Stoa Poikile*) din Atena unde Zenon a predat pentru prima oară. În afara întemeietorului, figurile majore ale acestei școli sunt: Chrysip, Panaetius, Posidonius și Seneca (tutorele roman al lui Nero). Stoicismul a evoluat considerabil de-a lungul întregii sale existențe și a exercitat o influență dinamică asupra gânditorilor creștini timpurii, deoarece, în vremea nașterii Bisericii, el era unul dintre cele mai respectate sisteme filosofice. Concepția stoică potrivit căreia lumea e plină de scânteile divine provenite de la ***Logosul*** absolut, principiul imanent al ordinii și rațiunii divine, care sălășluiește în sufletele ființelor umane raționale, este o idee pe care teologii creștini ai Logosului au adaptat-o cu entuziasm în scopurile proprii, procedând în chip similar și cu sistemul eticii stoice. Stoicii învățau că ordinea și asemănarea cu ***natura*** sunt imperative etice primordiale. Teoria dreptului natural, adaptată la poruncile biblice, va fi inestimabilă pentru gânditorii ***patristici***. Pătrunderea universală a Logosului ca element comun de legătură (principiu universal) al umanității este o idee specifică școlii stoice, care în felul acesta a fost una dintre puținele mișcări filosofice din Antichitate ce va vorbi deschis despre egalitatea tuturor ființelor umane raționale și despre inconsistența distincțiilor sociale (nu în ultimul rând, a ***sclaviei***). Prietenia era puternic accentuată, fiind socotită legătura de dragoste care susține societatea. Și aceste idei își vor găsi un puternic asentiment printre creștini. Școala stoică era adânc interesată de logică și de argumentarea silogistică. În secolul al IV-lea, mulți dintre Părinții greci, nu în ultimul rând, ***Grigorie din Nazianz***, în lucrarea *Cinci cuvântări teologice* (*Cuvântări* 27-31), vor folosi regulile logice stoice și aristotelice pentru a dezvolta o abordare sistematică a marilor învățături, precum cea despre Sfânta ***Treime*** sau despre ***hristologie***. ***Tertulian*** și ***Lactanțiu*** sunt Părinții latini care vădesc în operele lor cea mai bogată influență stoică. Paralelele dintre valorile creștine și idealurile etice stoice erau atât de evidente, încât creștinii de mai târziu au fabricat o serie de scrisori ce se pretindeau a fi o corespondență între Pavel și contemporanul său, filosoful stoic Seneca. Cosmologia stoică, prin descrierea apariției lumii după o mare conflagrație ciclică și împrăștierea după fiecare conflagrație a scânteilor divine din Logos în suflete, apoi cu revenirea lor în cele din urmă, constituie un vast sistem panenteist. Luat în întregime, el

este total opus creștinismului și nici un Părinte nu a adoptat elemente stoice fără să le revizuiască substanțial. Cu toate acestea, în acest sistem filosofic, ca și într-o mare parte din platonism, unii dintre gânditorii patristici (mai ales ***Iustin Martirul***, ***Clement din Alexandria***, ***Origen*** și ***Eusebiu din Cezareea***) au găsit o formă de propedeutică a mesajului evanghelic: dacă nu o anticipare, cel puțin un element prietenos în societatea elenistică, ce putea fi adaptat cu ușurință în scopul misiunii evanghelizatoare.

---

J.M. Rist, *The Stoics* (Berkeley, Calif., 1978); M. Spanneut, *Le Stoicisme des pères de l'église: de Clèment de Roma à Clèment d'Alexandrie* (Paris, 1957); R.M. Wenley, *Stoicism and its influence* (New York, 1963).

**Stâlpnici** *vezi* **Simeon Stâlpnicul**

### Subordinaționism

Termen folosit retrospectiv pentru a-i desemna pe teologii din Biserica timpurie care afirmau divinitatea Fiului sau Sfântului Duh, dar o considerau oarecum inferioară divinității Tatălui. Este un concept modern și destul de vag, așa încât nu spune prea mult despre învățătura teologilor preniceeni care împărtășeau în mod larg și nereflectat o presupoziție subordinaționistă. Ideea că „subordinaționismul" este o orientare cu totul incompatibilă cu recunoașterea dumnezeirii (cu alte cuvinte, cu ideea că Dumnezeirea exclude în mod absolut orice limitări) reprezintă o perspectivă care a ieșit la iveală cu adevărat abia în timpul crizei ***ariene*** din secolul al IV-lea. ***Atanasie al Alexandriei*** și ***Părinții capadocieni*** au fost principalii responsabili care au expus implicațiile sale în termenii ***hristologiei homousiene*** și ai teologiei ***treimice*** a celor trei ***ipostasuri*** dumnezeiești egale ce împărtășesc aceeași fire. După hotărârile niceo-constantinopolitane din secolul al IV-lea, subordinaționismul a fost exclus în mod oficial din ortodoxia sinodală ***patristică***.

---

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (vol 1; Londra, 1975); W. Marcus, *Der Subordinationismus* (Munich, Germany, 1963); J.N. Rowe, *Origen's Doctrine of Subordination: A Study in Origen's Christology* (New York, 1987).

**Succesiune apostolică**, *vezi* **Apostolicitate**

### Suflet

Sufletul (în latină: *anima*, în greacă: *psyche*) este un concept fundamental pentru gândirea patristică, unul care este fondator, într-un sens, pentru concepția sa ***mistică***, ***antropologică*** și ***soteriologică***, dar totodată unul care atestă probleme nerezolvate ale majorității scriitorilor. În parte, situația aceasta se explică prin aceea că tradiția intelectuală creștină implică o moștenire anterioară foarte amestecată. Concepțiile biblice și cele

ale diferitelor școli filosofice grecești cu privire la suflet alcătuiau un corpus doctrinal foarte disparat. Primele veacuri ale erei patristice au încercat să sintetizeze o mare parte din acest corpus de teorii. În Vechiul Testament, conceptul de suflet își face simțită prezența în mai multe feluri. Textele utilizează adesea cuvântul *nephesh* pentru a descrie suflul de viață dintr-o ființă umană, adică o forță vitală aparte pe care Dumnezeu a insuflat-o țărânei pentru a face din ea o creatură vie (Fc. 2, 7). Însă, cel mai adesea, scriitorii creștini utilizează termenul de „duh" (în greacă: *pneuma*) pentru a semnifica forța vitală lăuntrică dăruită de la Dumnezeu, acel element care deosebește o ființă omenească de animale. Această conotație nu este neapărat prezentă nici în mare parte din teologia ebraică și nici în majoritatea referințelor Noului Testament la „suflet", care folosesc termenul doar în maniera biblică, pentru a se referi la creatura umană. Ea a devenit însă o parte notabilă a reflecțiilor creștine ulterioare, articulate în contextul gândirii grecești, care de multă vreme specula asupra alcătuirii lăuntrice a conștiinței omenești. Distincția dintre suflet și duh a rămas mereu una subțire în reflecția creștină. Privitor la influența elenismului, cu mult timp înainte de apariția creștinismului, existau trei mari școli care rivalizau clar pe tema sufletului omenesc. Platon învăța că sufletul (*psyche*) omenesc a căzut în mod tragic în existența materială a trupului dintr-o viață spirituală anterioară, unde putuse să contemple cu limpezime nesovăitoare Formele Ideale. Prins în trup („trupul este închisoare" era motto-ul ***platonic***) sufletul suferă tot soiul de rele, nu în ultimul rând, de incapacitatea de a percepe cu certitudine adevărul. Misiunea lui fundamentală este să transceadă iluzia materială și să se întoarcă la demnitatea sa anterioară, preluând controlul prin puterea lui rațională (sufletul ca *to logistikon*). Pe de altă parte, ***aristotelismul*** susținea cu tărie că sufletul e o parte fundamentală a *entelehiei* lăuntrice a naturii umane, nu o scânteie străină întemnițată în materie. El se naște împreună cu trupul și este forța vitală care face ca întreg organismul să crească până la capăt. Așa cum o ghindă are o forță internă care o conduce până la *telos*-ul ei natural (stejarul), tot așa, sufletul uman slujește drept călăuză a dezvoltării omenești prin stadiile sale, de la cel de embrion până la acela de ființă rațională, gânditoare. În schimb, ***stocismul*** susținea că sufletul este principiul vieții (comparabil cu partea „conducătoare" a sufletului din platonism: *to hegemonikon*), viață care își are ființa în reconstituirea elementelor cosmice după mari conflagrații ciclice. Sufletul este sălașul scânteii divine a ***Logos***-ului, care pătrunde prin fiecare ființă vie

dotată cu rațiune. El este astfel principiul rațiunii din oameni și sălașul divinității în forma muritoare. Este material ca natură, așa cum spusese Aristotel, dar nu material în sensul materiei primare, ci are o „natură arzătoare" specială, rafinată și subtilă. Fiecare concepție despre suflet aparținând acestor școli va produce o atracție asupra unuia sau altuia dintre teologii patristici. ***Platon*** pusese un accent deosebit pe nemurirea intrinsecă a sufletului. La început, mulți creștini s-au opus acestei idei, socotită incompatibilă cu mesajul Evagheliei, și a fost preferat conceptul de „nemurire condiționată" a sufletului, care stipula că Dumnezeu va înălța ființa umană la viață nemuritoare (și nu doar sufletul, ci și trupul) dacă (și numai dacă) creatura va da ascultare legământului Său. Abia după secolul al III-lea, presupoziția nemuririi sufletului va deveni mai general acceptată în lumea creștină. Figurile dominante ale lui ***Augustin*** și ***Origen*** au avut o foarte mare influență în această dezvoltare. Și stoicismul va oferi Bisericii o bază atrăgătoare de reflecție asupra ideii că sufletul este sediul lăuntric al Dumnezeirii, locașul scânteii divine. Nu a durat prea mult să se lege această noțiune cu imaginea vibrantă din Noul Testament a sufletului ca templu al Sfântului Duh, locul în care Dumnezeu sălășuiește în creatură. Însuși Pavel sesizase această conexiune, multe dintre reflecțiile sale despre *psyche* și suflet fiind influențate de același amestec de idei filosofice din vremea lui, accesibile mai târziu și teologilor patristici. Aceștia din urmă vor fi totodată și moștenitorii limbajului sintetic paulin despre suflet, duh și trup (*cf.* I Cor. 6, 20; 7, 34; I Tes. 5, 23), un limbaj care, deși putea fi văzut ca o încercare oarecum naivă din partea Apostolului Pavel de a reconcilia anumite idei fluide de antropologie spirituală din vremea lui, pentru că venea din partea unui apostol, a căpătat imediat autoritate în tradiția patristică și a și modelat-o până într-un anumit punct. Cât despre aristotelism, el a dat Bisericii puternicul sentiment că sufletul este forța dinamică vitală ce orientează dezvoltarea întregului organism, adică atât progresul său fizic și emoțional, cât și pe acela intelectual și moral. Sufletul ca centru integrator al conștiinței și alegerii morale este o noțiune preluată din ***aristotelism*** și folosită în mare parte atât în etica creștină, cât și în scrierile monastice mai târzii despre curățirea ***ascetică*** a inimii ca pregătire pentru contemplarea mistică a lui Dumnezeu. Toată această articulare creștină a învățăturii despre suflet reprezintă o vastă sinteză filosofică și religioasă. Ea nu s-a petrecut poate conștient sau cu o coerență sistematică rafinată, dar a evoluat totuși în decursul a câtorva veacuri, când intelectuali creștini de marcă

vor interveni în marile dispute despre originea și natura sufletului ce se consumau pe scena lumii antice. ***Iustin Martirul*** este unul dintre primii Părinți cu un interes aparte pentru această temă. El va critica teoria platonică a nemuririi, susținând că Dumnezeu a creat sufletele, că ele nu preexistă din veșnicie și că sufletul va fi nemuritor doar prin darul lui Dumnezeu și nu datorită forței sale vitale (*Dialogul cu Tryphon*, 4-5). Înregistrând această idee, ***Irineu*** subliniază în teologie diferența majoră dintre sentimentul biblic de creatură și sentimentul platonic al subzistenței în sine a sufletului (*Adversus Haereses* 2, 19, 29, 33-34). Irineu a făcut pași și în direcția sintetizării unor idei stoice, argumentând că sufletul este forța conducătoare (*to hegemonikon*) în viața omenească, dar nu așa cum credea Platon, căci orientarea către Dumnezeu este funcția totală a întregului suflet, nu a unei singure părți ori a unui aspect separat al acestuia (*logistikon*-ul lui Platon). Exegeza lui Irineu la psihologia tripartită a Apostolului Pavel, cu distincția dintre suflet, trup și duh, consi-deră că duhul înseamnă aici (I Tes. 5, 23) Duhul dumnezeiesc care sălășluiește în om, nu un spirit omenesc-divin separat (*Adv. Haer*. 5, 6, 9), așa cum sugeraseră stoicii (și probabil și o parte dintre gnosticii creștini contemporani lui). ***Tertulian*** va strânge laolaltă aproape toate aceste considerații de teologie creștină într-un tratat compact intitulat *Despre suflet*. Pornind de la premise biblice, el a crezut că sufletul nu preexistă nicidecum, ci este transmis copilului prin sământa tatălui în timpul conceperii, o perspectivă (*traducianism*) care mai apoi s-a confruntat cu o altă credință creștină, potrivit căreia sufletul este creat în mod direct de Dumnezeu în momentul conceperii (*creaționism*) și așezat în embrionul conceput, așa încât Dumnezeu sfințește în chip direct fiecare viață. Această presupoziție creaționistă este cea care va face ca ***avortul*** să fie socotit un act abominabil în ochii vechii Biserici. Tertulian a crezut și el că stoicii aveau probabil dreptate când spuneau că sufletul uman este o substanță foarte rafinată și eterică, dar nu cu totul „duh" (adică nu imaterială). Opera lui ***Origen*** va modifica radical concepția lui Tertulian. Origen era pe deplin conștient că sufletul este una dintre cele mai mari probleme filosofice ale epocii și a schițat diversele convingeri pe această temă atât în *Comentariul la Cântarea Cântărilor* 1, 8, cât și în prefața la *De principiis*. Origen învăța că sufletul e cu totul necorporal în natura lui, că preexistă lumii materiale și că a fost trimis pe pământ prin întrupare ca să-și execute pedeapsa pentru păcatele anterioare din lumea cerească. Ca atare, el are îndatorirea de a-și disciplina trupul și de a se reorienta astfel către

divin. Sufletul este sediul și centrul creaturii ca entitate spirituală și sălașul ***Chipului lui Dumnezeu*** înăuntrul umanității. După Origen, ideea că sufletul este o substanță materială rafinată dispare mai mult sau mai puțin din teologia creștină (*cf.* Origen, *Dialogul cu Heraclide*). Ideile sale despre preexistența sufletului vor fi curând respinse, însă teza lui că sufletul este Chipul lăuntric al lui Dumnezeu, nemuritor și ascendent, a devenit baza reflecțiilor ulterioare, fiind socotită nu doar o strălucită sinteză a ideilor celor mai bune școli grecești, ci și o reconciliere a problemei filosofice a sufletului cu orientarea generală a concepției biblice despre condiția creaturii sub Dumnezeu. În Apus, teza lui Tertulian rămâne cea mai dezvoltată tratare a ideii până la ***Augustin***, care o va revizui în lumina anumitor dezvoltări ulterioare (*Despre nemurirea sufletului*; *Despre suflet și originea lui*; *Despre mărimea sufletului*). Augustin a rămas mereu cuprins de îndoieli în ce privește originea sufletului. El era atras de ideea preexistenței, însă și-a dat seama că nu putea subscrie, ca episcop, la o astfel de perspectivă. Totodată, era dezgustat de concepția lui Tertulian despre materialitatea rafinată, dar a continuat să se bazeze pe teoria traducianismului pentru a explica transmiterea păcatului originar, considerând că ea nu e incompatibilă cu perspectiva creaționistă (așa cum deja afirmase ***Grigorie al Nyssei*** în *Despre suflet și înviere*). El va susține de fiecare dată ideea că sufletul este creat în mod direct de Dumnezeu, dar mereu va fi nesigur dacă lucrul acesta s-a petrecut în momentul creației, ori în acela al conceperii individuale. Ezitarea lui Augustin va face ca această idee să fie receptată în Apus ca un soi de „problemă” perenă, o temă de nerezolvat. Ea va atrage și alți gânditori, cei mai notabili fiind Claudius Mamertinus, cu al său tratat *Despre starea sufletului după moarte*, și Cassiodorus, cu lucrarea *Despre suflet*; însă, atât înainte, cât și după Augustin, Biserica se îndrepta într-un consens general către teza creaționismului: anume, către ideea că Dumnezeu creează în mod direct fiecare suflet și că această atingere directă a „degetului lui Dumnezeu” explică destinul divin al umanității, în deosebirea ei de toate celelalte forme de viață de pe pământ. În Răsărit, ideea sufletului este preluată energic după secolul al IV-lea în scrierile monastice. ***Pseudo-Macarie*** și ***Evagrie***, în special, vor influența receptarea credinței larg răspândite că sufletul este locașul fundamental al contemplării lui Dumnezeu. Trihotomia paulină trup-suflet-duh i-a mânat pe scriitorii ascetici să privească sufletul ca o „stare de mijloc” între motivațiile trupești și cele spirituale ale individului. Scriitorii ascetici de mai târziu, ca ***Dionisie Areopagitul*** și

***Maxim Mărturisitorul***, vor lămuri tema relației dintre suflet și duh prin conceptul de îndumnezeire treptată și urcuș ierarhic către Divinitate.

---

E.L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au V-ième siècle: La querelle de l'ame humaine en Occident* (Paris, 1959); R. Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy* (New York, 1964), pp. 43-58; E.J. O'Connell, *The Origin of the Soul in Augustine's Later Works* (New York 1987); R. Roukem, „Souls", în J.A. McGuckin, ed., *The Westminster Handbook to Origen* (Louisville, Ky., 2004).

## T

### Taină

Termenul grec *mysterion* derivă din verbul *muein*, „a fi tăcut". A avut din Antichitate o semnificație religioasă profundă, desemnând în principal așa-numitele „religii de mistere" ale elenismului, în care candidații erau primiți în urma unei inițieri secrete cu zeul sau zeița, una care implica o încărcătură emoțională și fizică intensă. În punctul culminant al inițierii, inițiatului îi erau „arătate" însemnele regale sacre ale divinității și, astfel, kerygma sacră era transmisă mai departe. În multe cazuri, aceasta implica incantații sau cuvinte secrete care asigurau trecerea sigură a inițiatului prin sferele cerești, după moarte, garantând astfel sufletului un destin nemuritor. Una dintre obligațiile cele mai sfinte care revenea inițiatului era aceea de a „păstra tăcerea" în privința a tot ceea ce i se spunea și arăta. Misterul era astfel o chestiune de profundă revelare a secretelor și păstrare credincioasă a încrederii. Sensibilitatea religioasă mai colectivă a Scripturii evreiești nu era interesată atât de mult de psihologia religioasă, însă, în perioada iudaismului apocaliptic târziu, termenul a fost preluat, desemnând revelația tainelor „ultimului secol". Profetul apocaliptic (ridicat în mod tipic la cele mai înalte ceruri unde putea vedea destinul veacurilor dezvăluit în fața lui) știa planul concentrat al dumnezeieștii „taine a veacurilor", planul divin tainic țesut în istoria lumii. În perioada creștinismului primar, această întrebuințare este cea care va avea impact asupra Bisericii prin exemplul Sfântului Apostol Pavel, care a recunoscut în kerigma apocaliptică a Evangheliei multe aspecte ce puteau fi comparate cu religiile de mistere pentru a câștiga un punct de sprijin mai larg în discursul apologetic către lumea greacă. Accentul pus pe evlavia personală, inițierea prin moartea și Învierea lui Hristos și darul vieții veșnice ar putea fi toate exprimate în modul revelării misterelor. Pavel, desigur, discută această terminologie (în loc să o adopte pur și simplu) fiindcă el este preocupat de „vorbirea pe față despre taină", care ar fi fost o contradicție pentru un elenist contemporan (Rom. 16, 25; I Cor. 2, 7; Ef. 1, 9; 6, 19; Col. 1, 26-27 ș.u.). Pentru creștinii de mai târziu, taina/misterul a devenit sinopsisul experierii lui Hristos sau al mântuirii iconomice oferite de Hristos. În Mc. 4, 11, întreaga kerygmă este definită rezumativ ca „taina Împărăției", pe care numai cei de pe calea mântuirii o pot discerne, de vreme ce pentru toți ceilalți este nebunie și întuneric. În I Timotei 3, 16, reprezintă aproape rezumatul credal al „credinței". În scrierile patristice ulterioare, ideea Apostolului Pavel de plan ascuns al lui Dumnezeu dezvăluit în modelul vieții lui Hristos este preluat și dezvoltat cu entuziasm în câteva moduri înrudite.

După Origen, Scriptura (în special așa cum este ea însăși un model de umbre și dezvăluiri) este văzută ca o „taină «colectivă» a mântuirii". Începând cu secolul al IV-lea, prin exemplul lui ***Atanasie***, ***Chiril al Ierusalimului*** și ***Ioan Hrisostom***, cuvântul *mysterion* devine un cifru pentru sacramentele creștine, în special pentru ***botez*** și ***euharistie***. În aceste „Taine", Hristos este văzut ca fiind prezent, transformând cu putere comunitatea Sa. Unii scriitori, precum ***Clement din Alexandria***, Origen (parțial), ***Evagrie*** și scriitori bizantini ulteriori precum ***Dionisie*** și ***Maxim Mărturisitorul***, au urmat exemplul Apostolului Pavel (I Cor. 14, 2), care a făcut aluzie la „cunoașterea tainică" a sufletului aflat în stare transcendentă. Acesta a fost începutul întrebuințării de către creștinism a cuvântului „mistic", un termen care este prima dată aplicat teologiei de Dionisie Areopagitul în secolul al VI-lea. Din primele veacuri, a fost prevestită (însă de abia în secolul al IV-lea a fost supusă în mod hotărât atenției) ideea că sufletul Îl putea cunoaște pe Dumnezeu doar dacă se admitea că este nemuritor (dar încă limitat și creat). Adevărata percepție a divinului, dacă este comunicat sufletului, era o experiență care nu putea fi nici explicată, nici apreciată decât de un alt inițiat. Origen și mulți alții de după el au comparat această percepție cu a avea o ***vedenie***, dar și cu starea de cunoaștere care a permis ucenicilor pe munte să-L vadă pe Iisus transfigurat și de a-i recunoaște pe nemuritorii prooroci, chiar dacă cunoașterea naturală nu ar fi fost suficientă pentru astfel de lucruri. Scriitorii duhovnicești bizantini au subliniat că această *theoria* transcendentă era o veritabilă anticipare a Împărăției și un „mod de cunoaștere" care era mai mult spirituală, decât intelectuală. Acesta este începutul „misticismului", așa cum este el înțeles în mod obișnuit astăzi, deși teologii Bisericii primare nu i-au alocat o categorie distinctă. Pe tot parcursul erei bizantine, titlul „mistic" semnifica pur și simplu „secretar personal".

---

L. Bouyer, „Mystique: Essai sur l'histoire d'un mot", V*SP* 3 suppl. (1949): pp. 3-23; H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique* (Paris, 1961); H.A.A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery Religions* (Londra, 1913); V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Londra, 1957).

### Tațian

Unul dintre ***apologeții*** secolului al II-lea, Tațian a fost un retor din ***Siria*** orientală care s-a convertit la credința creștină și și-a devotat restul carierei pentru a-i construi o apărare solidă, socotind-o filosofia supremă, care dezvăluie toate căile spre adevăr. *Cuvântarea către greci* compusă de Tațian prezintă o condamnare puternică a moravurilor contemporane și a incapacității filosofiei grecești de a

ajunge la un trai autentic. El este critic mai ales cu privire la presupunerea ***Romei*** că are monopolul asupra culturii și la faptul că socotea barbare toate forțele exterioare (inclusiv pe cele creștine). Ca urmare a retoricii sale ascuțite pe această temă, Tațian este socotit adesea una dintre vocile teologice timpurii care îi tăgăduiesc culturii omenești orice valoare teologică (deși este o perspectivă exagerată asupra operei lui). Tațian reprezintă totodată un exemplu al versiunii radical ***ascetice*** a creștinismului siriac timpuriu. A susținut idei care descurajau căsătoria printre credincioși și impuneau vegetarianismul. Din punctul de vedere al concepțiilor encratite pe care le expune, probabil că nu era prea „ieșit din comun", dat fiind contextul creștinismului siriac timpuriu, deși Părinții Bisericii de mai târziu îl vor privi cu suspiciune, sugerând că fusese influențat de idei ***gnostice*** (Eusebiu, *Istoria bisericească* 4, 29; Sfântul Epifanie, *Panarion* 1, 3). Tațian a produs o armonizare sinoptică a celor patru Evanghelii, numită *Diatessaron*, care a fost în mare vogă în bisericile siriace timp de două veacuri. A călătorit mult, întâlnindu-l pe ***Iustin Martirul*** la Roma și petrecându-și ultimii ani din viață în Mesopotamia, unde a condus o școală teologică.

---

G.F. Hawthorne, „Tatian and his Discourse to the Greeks", *HTR* 57 (1964), pp. 161-188.

**Tămâie**

Tămâia este făcută dintr-un balsam rășinos parfumat luat de la arbori și plante, amestecat cu mirodenii și pulbere de piatră. Puse pe cărbuni aprinși, granulele de rășină moale se topesc lent și emană un fum parfumat. Arderea tămâiei pentru înmiresmarea caselor bogaților era o practică obișnuită în Antichitate și, din cele mai vechi timpuri, tămâia era arsă în temple ca jertfă pentru zei. Ritualul de la templul iudaic întrebuința tămâia; la început, era folosită în cortul mărturiei (Ieș. 30, 34-38) și apoi în templul din Ierusalim, unde preoții erau instruiți să amestece tămâie pură cu jertfe de cereale (*cf.* Lev. 2, 2) pentru a produce o „mireasmă plăcută Domnului". În relatarea din Ieșire, este oferită rețeta detaliată pentru prepararea tămâiei, iar despre rezultat se spune: „aceasta va fi pentru voi sfințenie mare". Poporului îi este interzisă arderea acestui amestec în propriile corturi. În ritualul ultimului templu, de Ziua Ispășirii, marele preot intra în Sfânta Sfintelor cu tămâie abundentă înainte să stropească cu sânge peste acoperământul ispășirii. Jertfa de tămâie aici pare să fi evoluat în semnificația sa simbolică, ajungând să semnifice norul care învăluie prezența divină (*Shekinah*); astfel, tămâia este o evocare a prezenței Celui Sfânt în sanctuarul interior (așa cum odinioară a locuit în stâlpul de nor în deșert) și vălul

protector care acoperă ochii muritori ai marelui preot de la vederea arătării uimitoare și înfricoșătoare a Domnului (Ieș. 33, 20). Primii creștini erau la început nehotărâți în privința întrebuințării în ritual a tămâiei. Pe de-o parte, obiceiul păgân răspândit de a aduce daruri de tămâie zeilor era o practică de care doreau să se distanțeze (*vezi* Tertulian, *Apologeticus* 30; Augustin, *Enarrationes in Psalmos* 49, 14). În timpul persecuțiilor, era o manevră obișnuită a autorităților de a-i identifica pe creștini, punând un grup de suspecți să arunce granule de tămâie – în cinstea zeilor Romei – în vasele cu cărbuni aprinși din clădirile administrației imperiale, sau aflate la intrarea în temple. Iar Biserica vedea în jertfirea de tămâie chintesența idolatriei – ca un act de cinstire a demonilor. Însă ei păstrau în amintire totodată importanța tămâiei în slujbele închinate Dumnezeului adevărat din cadrul cultului biblic de la templu. La fel și versetul instructiv din cartea Psalmilor (140, 2): „Să se îndrepteze rugăciunea mea ca tămâia înaintea ta", care, în cele din urmă, va deveni parte a rugăciunii de seară din creștinismul timpuriu. Slujba vecerniei, săvârșită la apusul soarelui, se folosea de simbolurile luminii candelelor de seară și arderii tămâiei pentru a simboliza rugăciunea Bisericii care se aduce în prezența lui Dumnezeu. Rugăciunea preoțească pentru binecuvântarea tămâiei înainte de a fi arsă pe altar, așa cum este folosită în liturghia euharistică răsăriteană, dezvăluie întregul scop simbolic: „Tămâie îți aducem Ție, Hristoase, Dumnezeul nostru, întru miros de bună-mireasmă duhovnicească, pe care primind-o în jertfelnicul Tău cel mai presus de ceruri, trimite-ne nouă harul Preasfântului Tău Duh". Nu se cunoaște în mod precis perioada în care folosirea tămâiei în cultul creștin a devenit o practică generalizată. Probabil, aceasta s-a înfăptuit în secolul al IV-lea, când slujbele de rugăciune au început să fie reglementate structural. Însă, în cartea Apocalipsei 8, 3-5, arderea de tămâie simbolizează deja rugăciunile sfinților și este posibil să reflecte întrebuințarea sa în viața Bisericii în perioada apostolică imediată. Biserica siriacă o considera atât de importantă încât Euharistia nu putea fi săvârșită fără ea, o atitudine care, în curând, a devenit dominantă în întreaga Biserică Răsăriteană. Tămâia era de asemenea folosită în ritualurile funerare creștine încă de pe vremea lui Tertulian (*Apologeticus* 42). ***Constantin*** a oferit un dar constând din mai multe cădelnițe pentru a fi folosite în Bazilica Sfântul Ioan Lateran din Roma, iar ***Egeria*** menționează de asemenea obiceiul Bisericii Anastasis din ***Ierusalim*** de a folosi arderi de tămâie în cult. În ambele cazuri ar putea la fel de bine fi vorba și de înmiresmarea unei biserici încăpătoare care adăpostea mulțimi de vizitatori urât-mirositori.

În ritualul de la curtea bizantină, tămâierea demnitarilor și a mulțimilor de vizitatori era o parte esențială a etichetei sociale (magistrații aveau dreptul de a merge pe stradă cu o cădelniță cu tămâie arzând înaintea lor), iar Biserica a adoptat și această procedură. ***Ioan Hrisostom*** și ***Dionisie Areopagitul*** menționează amândoi tămâia ca parte a ritualului de zi cu zi al Bisericii din vremea lor. În practica Bisericii din secolul al V-lea, practica tămâierii altarului și a darurilor euharistice era considerată, în sens scripturistic, o „jertfă" adusă strict slavei lui Dumnezeu, o formă de închinare unică și cuvenită Divinității. În conflictul său cu împăratul Constanțiu, ***Atanasie*** a descris amestecul acestuia în viața Bisericii ca fiind la fel de extrem de neîntemeiat precum actul unui mirean de a oferi tămâie lui Dumnezeu și, prin urmare, el considera tămâierea ca fiind una dintre slujirile și semnele distinctive ale preoției. Însă tămâia era de asemenea „oferită" comunității ca semn de respect în ritualul creștin răsăritean: pentru a arăta statutul lor de egalitate ca frați și surori ai Domnului și, de asemenea, valoarea lor religioasă ca „icoane vii ale lui Dumnezeu". Această tămâiere a poporului urma de obicei ulterior tămâierii altarului lui Dumnezeu și era destul de diferită de ea. După criza iconoclastă, tămâierea poporului a fost separată de tămâierea altarului prin juxtapunerea intermediară a tămâierii icoanelor în biserică. Astăzi, tămâia se folosește în întregul ritual liturgic al creștinismului răsăritean și multe forme ale ritualului romano-catolic, deși în Antichitate, obiceiul latin era de a tămâia doar la cele mai solemne ocazii. În zilele noastre, mulți creștini răsăriteni aduc tămâie lui Dumnezeu ca parte a rugăciunii lor de seară, înaintea icoanelor de acasă, mirenii folosind o mică cățuie de mână de vreme ce uzul cădelniței este rezervat numai clerului.

---

G.C.F. Atchley, *A History of the Use of Incense in Divine Worship* (Alcuin Club Collections 19; Londra, 1909); M. Righetti, *Manuale di storia liturgica* (vol. 1; Milano, 1964), pp. 390-394.

## Teodor al Mopsuestiei (350-428)

Teodor a fost principalul ucenic al lui Diodor al Tarsului și a fost, împreună cu acesta, unul dintre principalii interpreți biblici sirieni ai „școlii de la Antiohia". Diodor și Teodor vor fi implicați postum în criza referitoare la ***hristologie***, ulterioară ***Sinodului de la Efes I*** (431), când ucenicii mai tineri ai lui Teodor, ***Nestorie*** și ***Teodoret***, s-au opus lui ***Chiril al Alexandriei***. Condamnarea lui Teodor la ***Sinodul de la Constantinopol II***, din 553, a dus la pierderea majorității scrierilor sale biblice. Exegeza care mai supraviețuiește de la Teodor vădește un stil ce accentuează lectura morală și literală a Bibliei, printr-o hermeneutică

istorico-gramaticală atentă. Scrisul său are o forță comparabilă cu cea a lui ***Ioan Hrisostom***. Teodor a fost (probabil) prieten cu acesta (dacă el este destinatarul *Îndemn către Teodor cel căzut*) și se hotărâseră împreună să urmeze o viață ascetică retrasă după completarea studiilor de retorică cu Libanius. Schimbarea deciziei lui Teodor în favoarea unei încercări de carieră politică l-a îndemnat pe Ioan Hrisostom să-i scrie pentru a-l rechema la slujirea Bisericii. În 383, Teodor a fost hirotonit preot, iar, în 392, a fost numit episcop al Mopsuestiei, în Cilicia (siriană). Pe parcursul vieții sale (și ulterior, în Biserica siriacă), Teodor a fost privit cu mare respect, fiind numit „tălmăcitorul", iar autoritatea lui teologică a rămas neegalată în rândul scriitorilor sirieni. După Sinodul de la Efes din 431, ***Chiril al Alexandriei*** i-a atacat puternic reputația, socotindu-l precursor al „nestorianismului", iar faptul acesta a dus la intrarea sa într-un con de umbră în lumea vorbitoare de greacă. Nici măcar astăzi nu există o ediție completă a lucrărilor lui Teodor în engleză. Cea mai mare parte a lucrărilor nondoctrinare și nonexegetice s-a pierdut, cu excepția a trei tratate ascetice: *Despre preoție*, *Către monahi* și *Despre purtarea desăvârșită*. Opera teologică a lui Teodor era în tradiția proniceeană, iar principalul său tratat antiarian era o *Apărare a lui Vasile împotriva lui Eunomie* (în care îl urma pe ***Grigorie al Nyssei***). Supraviețuiește, în mare parte într-o versiune siriacă și lucrarea *Împotriva macedonienilor*. Ea provine dintr-o dispută publică ținută la Anazarbus, în 392. O importantă lucrare antiapolinaristă numită *De Assumente et Assumpto* este socotită complet pierdută. Titlul ei sugerează o aplicare viguroasă a hristologiei titlurilor din Noul Testament, ceea ce a dus mai târziu la condamnarea lui Teodor (deoarece a fost privită ca un sinonim pentru hristologia lui Diodor cu „două subiecte", deși intenția ei era aceea de a fi o reformulare mai atentă a formulelor învățătorului său). Teodor a devenit conștient de criza pelagiană și a compus tratatul *Împotriva celor care apără păcatul originar*. A conchis că învățătura augustiniană este aici ostilă tradiției creștine și l-a salutat pe episcopul ***Iulian de Eclanum***, despre care credea că a fost condamnat pe nedrept de ***papalitate***. Principala lucrare de teologie a lui Teodor a fost cea *Despre Întrupare*, în cincisprezece cărți. Era o expunere sistematică a hristologiei, cu atacuri la adresa ***neoarienilor*** și ***apolinariștilor***. A fost redescoperită în siriacă, în 1905, și pierdută din nou în timpul războiului dintre 1914-1918. Se presupune că a fost distrusă și, fiindcă nu a fost publicată, este una dintre cele mai mari tragedii literare din secolul XX. O altă lucrare hristologică (care ajunge la aceeași temă, din perspectivă liturgică și catehetică) au constituit-o

*Omiliile catehetice*. Ele au fost redescoperite în versiune siriacă, în 1932, și curând după aceea au fost publicate. Teodor era cunoscut pentru atacul său viguros împotriva „exceselor" alegorismului alexandrin. Prefera ceea ce socotea a fi lectura „directă" a sensului istorico-moral al textului. Cea mai mare parte a lucrărilor exegetice s-a pierdut. Catalogul lor cuprindea la origine comentarii la Facerea și la celelalte cărți ale Pentateuhului, la Psalmi, la marii și micii Profeți, la Iov, Ecclesiast, o epistolă despre Cântarea Cântărilor, precum și comentarii la Matei, Luca, Ioan, Faptele Apostolilor și la Epistolele pauline mari și mici. Tot ce supraviețuiește din acest corpus de lucrări sunt fragmentele grecești din *Comentariul la Facerea*, cap. 1-3, *Comentariul la micii profeți* (în textul grec original), *Comentariul la Evanghelia după Ioan* (într-o versiune siriacă); *Comentariul la epistolele mici ale Apostolului Pavel* (într-o versiune latină), fragmente din *Comentariul la epistolele mari ale Apostolului Pavel* și o reconstruire modernă făcută de Devreesse, din diverse izvoare, a *Comentariului la Psalmi* (doar la primii optzeci de psalmi). Teodor avea obiceiul de a-și prefața comentariile sale detaliate la textul biblic cu un cuvânt, în care preciza caracterul general al cărții (ethosul ei) și discuta autorul și contextul în care a fost scrisă. Procedeul acesta este foarte asemănător ***canoanelor*** (***aristotelice***) ale comentariului literar, ce fuseseră stabilite la Marea Bibliotecă din Alexandria. *Comentariul la Psalmi* arată că Teodor observase deja că multe dintre episoadele narate în psalmi (cum ar fi invazia Ierusalimului) erau ulterioare perioadei lui David; totuși, susținea el, erau compuse de David, fiindcă e cunoscut prin tradiție ca autor al Psalmilor, astfel că David a acționat proleptic, în termenii vizionari ai profetului, atunci când a vorbit despre acele episoade. Nu există aproape nici o aplicare explicit doctrinară a exegezelor lui Teodor. Cea mai mare parte a lucrărilor lui au devenit, prin urmare, o parafrază extinsă a povestirii biblice. Teodor dorea mai ales să elimine obiceiul (origenist) de a raporta reciproc texte din cărți diferite ale Scripturii și lupta împotriva oricărui simbolism numeric, tăgăduindu-i orice fel de asocieri mistice. El păstrează simțul alexandrin pentru tipologie (*vezi* ***alegorie***), așezând-o la baza unor pasaje biblice, dar reduce masiv scopul și întinderea tipurilor, prin comparație cu alexandrinii. Principalele lui tipuri legitime sunt Iona ca prevestire simbolică a morții și învierii lui Iisus, exodul ca tip al Paștelui lui Hristos și șarpele de bronz ca simbol al pătimirii. Pe scurt, el urmează fie un precedent neotestamentar, fie o tradiție liturgică stabilită. În timp ce Atanasie consideră că întreaga carte a Psalmilor are referință hristologică, Teodor afirmă că doar patru psalmi

pot fi interpretați astfel (Ps 2; 8; 44/45 și 109/110). Despre numeroase texte din Vechiul Testament, care până în acea vreme fuseseră interpretate de obicei în sens hristocentric sau ecleziologic (cum ar fi Maleahi 4, 2. [= 3, 20 în LXX] – Soarele Dreptății), Teodor spune că pot fi explicate ca făcând referință la evenimente care s-au petrecut în timpul profeților înșiși. Este singurul comentator patristic care tăgăduiește că mirele și mireasa din Cântarea Cântărilor sunt o referință la Hristos și Biserică. Încearcă să dea o regulă sistematică, una care să explice când trebuie urmată și când trebuie evitată ***tipologia***. Pentru a fi folositor ca tip, susține el, un episod al Vechiului Testament trebuie: a) să aibă corelații evidente cu antitipul său neotestamentar; b) să fie inferior ca înțeles și greutate contextuală episodului neotestamentar pe care îl prevestește și c) să aibă un bun impact moral, care să poată fi aplicat considerabil în predică. Restricția foarte dură a lui Teodor în folosirea Vechiului Testament pentru legături tipologice demonstrează preferința lui generală pentru citirea Bibliei ebraice ca un sistem închis, care susține o iconomie religioasă precreștină, superioară elenismului, dar menită să cedeze locul Noului Legământ. Acesta din urmă este vestit de învățătura de curând revelată despre Sfânta ***Treime***. Întruparea lui Hristos revelează o nouă ***iconomie*** între Dumnezeu și umanitate (rezumată în învățătura și credința în Sfânta Treime, întru Care va fi botezat un nou popor), iar sensul acesteia e purtat de un nou text sacru, care luminează sensul celui vechi și nu este el luminat de acela. Teodor își plasează întreaga lui exegeză în contextul mai larg al unei învățături despre cele două Veacuri. Întruparea lui Hristos inaugurează secolul ce va să vie. Noul Testament este, astfel, icoana acelui secol și privește către viitor, niciodată spre trecut. Pentru Teodor, tipologia e un curent teologic ce pare că vrea să lege Noul Testament de cel Vechi, iar în acesta din urmă el nu vede decât un șir de cărți care privesc spre trecut. De vreme ce sunt înrădăcinate în istorie, aceste cărți trebuie lămurite istoric. Dar, pentru că Noul Testament privește în altă parte, către viitorul eshatologic care este încărcat proleptic, el nu poate fi explicat istoric, căci explică el însuși istoria, ci poate fi interpretat doar în lumina eshatologiei. Obiceiul său de a citi textul literal și secvențial face din *Comentariul la Ioan* al lui Teodor una dintre cele mai puțin inspirate interpretări ale Evangheliei din literatura patristică. Unii văd în sentimentul său polarizat că există o mare diferență între cele două Testamente un ajutor în înțelegerea gândirii pauline. Anterior, exegeza paulină încercase să armonizeze toate aspectele gândirii Apostolului Pavel cu Vechiul Testament, din pricina unei răspândite anxietăți anti-marcionite. Ioan Hrisostom și Teodor sunt probabil cei mai

buni comentatori antici ai Apostolului Pavel. Comentatorii moderni, neînțelegând tot timpul miza distincției dintre hermeneutica istorică și cea transistorică, au văzut adesea (în mod greșit) în Teodor un precursor al interpretării istorico-critice moderne a Bibliei.

---

R. Devreesse, ed., *Le Commentaire de Theodore de Mopsueste sur les Psaumes* (Roma, 1933); A. Minaga, ed., *The Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* (vol. 2; Cambridge, 1932); R.A. Norris, *Manhood and Christ* (Oxford, 1963); H.B. Swete, ed., *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistulas B. Pauli commentarii* (vol.1-2; Cambridge, 1880-1882); H.N. von Sprenger, ed., *Theodori episcopi Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas* (Gottingen, Germania, 1977); D.Z. Zaharopoulos, *Theodore of Mopsuestia on the Bible* (New York, 1989).

**Teodoret al Cirului** (cca 393-460)

Teodoret a fost un episcop și teolog ***sirian*** puternic implicat în controversa hristologică dintre ***Chiril al Alexandriei*** și ***Nestorie*** (***Sinodul de la Efes I*** [431]. El a reprezentat (mult mai mult decât Nestorie) o formă echilibrată a tradiției teologice siriace și a fost convins de patriarhul Ioan al Antiohiei să facă o expunere rațională a motivelor pentru care sirienii considerau ofensatoare hristologia „unei singure firi" a lui Chiril. Teodoret l-a atacat pe Chiril pentru preferința acestuia de a folosi cuvântul ***hypostasis*** pentru a desemna principiul unei singure subiectivități în Hristos, crezând că ducea la o perspectivă excesiv de materialistă sau esențialistă asupra a ceva ce este în chip fundamental o taină spirituală a unirii. În ultimele sale scrieri hristologice, bunăoară în *Cerșetorul* (*Eranistes*), Teodoret și-a schimbat opinia tacit și a adoptat terminologia centrată pe ipostas stabilită de Chiril ca standard internațional. A crezut întotdeauna că poziția lui Chiril este lacunară, iar *Eranistes*, scris în 447, la trei ani după moartea lui Chiril, plănuia să îi atace reputația. Lucrul acesta l-a adus în conflict cu Dioscor al Alexandriei, care a orchestrat închiderea legală a lui Teodoret (ca producător de tulburare) în propria-i dioceză siriacă și i-a asigurat condamnarea la ***Sinodul de la Efes II*** (449). A fost reabilitat (deși cu mare controversă și doar după ce a fost constrâns să-l anatemizeze pe prietenul său, Nestorie) la ***Sinodul de la Calcedon*** (451); însă numele lui Teodoret a rămas simbolic împotrivirea doctrinei despre rezistența „cele două firi" față de doctrina hristologică a lui Chiril, iar oponenții i-au asigurat anatemizarea ca „nestorian" la ***Sinodul de la Constantinopol II*** (553) (*vezi* ***Controversa celor Trei Capitole***). Teodoret s-a născut la Antiohia și a fost educat de monahi, devenind episcop ascetic în mica cetate siriacă a Cirului, în 423. La Cir, el întreprins multe lucrări de construcții publice (au rămas încă în zonă poduri construite de el) și a

fost activ ca scriitor. Lucrarea lui Teodoret, *Viețile monahilor din Siria*, este un izvor important pentru viețile asceților sirieni de seamă din vremea lui. A mai compus și o *Istorie bisericească*, lucrare ce acoperă anii 323-428, cu referire specială la patriarhatul Siriei.

---

B. Jackson, trad., *The Ecclesiastical History, Dialogues, and Letters of Theodoret* (NPNF seria a 2-a; New York, 1892); J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy* (Leiden, Olanda, 1994); R.M. Price, trad., *Monks of Syria* (Kalamazoo, Mich., 1986); R.V. Seller, *Two Ancient Christologies* (Londra, 1954).

**Teodosie cel Mare** (346-395)

Teodosie I a fost un general spaniol căruia împăratul Grațian i-a acordat conducerea supremă (379) în provinciile răsăritene, după moartea dezastruoasă a împăratului Valens, din 378, când acesta încerca să împiedice influxul masiv al triburilor gotice în Imperiul Roman. Prin campanii militare și printr-un tratat politic, Teodosie i-a pacificat pe vizigoți și i-a primit în armata romană (o politică ce va avea mai târziu serioase urmări dezintegratoare în Apus). La moartea lui Grațian, în 383, Teodosie a devenit ultimul Augustus al imperiului nedivizat. A recunoscut revolta lui Maximus, în 384, dar, în cele urmă, a venit spre Apus ca să-l înfrângă și să-l ajute pe împăratul mai tânăr, Valentinian al II-lea. În 390, a trimis o expediție punitivă împotriva Tesalonicului, ai cărui cetățeni îl uciseseră pe guvernatorul militar, și mulți locuitori au fost omorâți. Cu această ocazie, ***Ambrozie al Milanului*** a insistat ca Teodosie să se pocăiască înainte de a fi primit la împărtășanie – o acțiune canonică amplificată ulterior la rangul de simbol al superiorității morale a episcopilor față de împărați. Întorcându-se în capitala Constantinopol, în 391, Teodosie va întreprinde o a doua campanie în Apus, în 394, pentru a suprima o revoltă păgână inițiată de uzurpatorul Eugenius. Moare la Milano la începutul următorului an. A fost pomenit de creștini ca primul dintr-un șir de puternici împărați „ortodocși" (rădăcinile sale apusene făceau din crezul niceean credința ancestrală a familiei lui Teodosie) care au venit în lumea răsăriteană și au impus o schimbare profundă a politicii, în urma unui alt lung șir de conducători arieni. Această turnură politică se observă îndeosebi în cazul carierei lui ***Grigorie din Nazianz***, căruia Teodosie i-a confirmat episcopia Constantinopolului după ce l-a izgonit pe Demofil, ocupantul ***arian*** al scaunului. Teodosie a convocat ***Sinodul de la Constantinopol (381)*** pentru a rezolva controversele ***hristologice*** și ***trinitare*** și, ulterior, a pedepsit tot mai sever mărturisirea arianismului. A fost primul împărat creștin care a pedepsit „păgânismul" fățiș, o combativitate care provenea din faptul

că fusese botezat neobișnuit de timpuriu în cursul domniei, deoarece renunțase să mai spere că va trăi după ce contractase o boală în timpul campaniei împotriva Tesalonicului, pe drumul către capitala răsăriteană. A dat instrucțiuni, în ***canoanele*** Sinodului de la Constantinopol, să îi fie acordată capitalei răsăritene egalitate cu Roma în chestiunile bisericești, fapt care reflecta realitățile politice, dar care va rămâne multă vreme o sursă de fricțiune între Bisericile din Apus și cele din Răsărit. Cu încurajarea mai multor ierarhi (cum ar fi ***Ambrozie al Milanului***), Teodosie a interzis prin lege sacrificiul animal și a legalizat sechestrarea de către Biserică a multor temple păgâne. A fost urmat de fiul său, Arcadie (395-408). Teodosie al II-lea (408-450), nepotul său, a continuat politica dinastiei de susținere viguroasă a ortodoxiei.

N.Q. King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity* (Londra, 1961); C.E.V. Nixon, *Pacatus: Panegyric to the Emperor Theodosius* (Liverpool, Marea Britanie, 1987); S. Williams și G. Friell, *Theodosius: The Empire at Bay* (News Haven, Conn. 1995).

**Teodot Bancherul**
*vezi* **monarhianism**

**Teodot Tăbăcarul** (sau **Pielarul**)
*vezi* **monarhianism**

**Teodot Gnosticul**
*vezi* **gnosticism**, **Valentin**

**Teofil al Antiohiei**

Teofil a fost episcop al ***Antiohiei*** la sfârșitul secolului al II-lea, fiind totodată și unul dintre ***apologeți***. Din lucrările lui, supraviețuiește o apologie intitulată *Către Autolic* (*vezi* Eusebiu, *Istoria Bisericească* 4, 24; Ieronim, *Despre bărbații iluștri* 25; *Epistole* 121, 6, 15). În această lucrare, Teofil încearcă să demonstreze superioritatea religiei lui Hristos și a concepțiilor acesteia despre moralitate și originea lumii față de miturile olimpiene, care, susținea el, dau numai exemple de imoralitate și idolatrie. Cartea lui Teofil conține prima expunere creștină a Facerii ca teologie a creației. A dezvoltat, mai mult decât orice gânditor creștin dinaintea lui, ***teologia Logosului*** și a fost în felul acesta un precursor al dominației școlii Logosului din secolul următor (*vezi* ***Clement din Alexandria***, ***Ipolit***, ***Origen***). Privitor la doctrina creației, Teofil vorbește despre un moment când Logosul lui Dumnezeu se afla imanent înăuntrul Său, în mod nediferențiat (*Logos endiathetos*), dar apoi el consideră că Logosul pășește în afară (*Logos prophorikos*), în scopul creării lumii, prin intermediul sfintei Înțelepciuni. În felul acesta, el este un exponent timpuriu al teologiei ***trinitare***, în care vede un mod de a concepe iconomia ***mântuirii*** lumii de către Dumnezeu. În operele lui Teofil, își face debutul

teologic termenul de Sfânta Treime (*Trias*).

R.M. Grant, *Theophilus of Antioch: Ad Autolycum* (Oxford, 1970); R. Rogers, Theophilus of Antioch: *The Life and Thought of a Second-Century Bishop* (Lanham, Md., 2000).

## Teologia Logosului

Teologia Logosului este un termen modern folosit pentru a desemna dezvoltarea unei școli de gândire hristologică timpurie, care se afla în opoziție cu ***monarhianismul***. A fost amplificat de apologeții târzii, în special de ***Teofil***, ***Atenagora***, ***Iustin*** și ***Tertulian***, și a ajuns la o dezvoltare mai deplină în secolul al III-lea cu ***Ipolit***, ***Clement din Alexandria*** și ***Origen***. După Origen, schema teologiei Logosului a intrat atât de profund în circuitul general al concepțiilor teologice creștine, încât a format substratul întregii gândiri hristologice și trinitare. Își are punctul de plecare în cele (câteva) referințe din prologul celei de-a patra Evanghelii la Logosul lui Dumnezeu, Care era „la început... la Dumnezeu" (In 1,1) și Care „S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi" (In 1, 14). Conexiunea ideii de Logos (rațiune, structură internă, șablon creator sau cuvânt rostit) cu tradiția biblică a Cuvântului lui Dumnezeu (*cf.* Is. 55, 11), așa cum apare în întreaga literatură sapiențială) dar în special acel cuvânt [– logos], folosit pentru orânduirea cosmosului cu înțelepciune și har, a fost, pentru scriitorii patristici timpurii, un termen foarte la îndemână pentru a desemna reconcilierea dintre tradițiile filosofice grecești despre cosmogonie și concepția biblică despre Dumnezeu ca creator personal. Stoicii aplicaseră deja termenul „logos" pentru a denumi principiile ordinii divine în cadrul ciclurilor generării cosmice. Aplicând conceptul de Logos pentru a denumi lucrarea înțeleaptă a lui Dumnezeu în creație, prin Cuvântul Său, și în sfârșit (în vremurile din urmă), prin acel Cuvânt ca manifestare în viața și învățăturile lui Iisus, apologeții au depus eforturi mari pentru a comunica mesajul creștin culturii contemporane. A fost prima încercare serioasă a teologilor creștini de a universaliza Evanghelia pentru greci și de a explica cum viața, învățăturile și moartea unui învățător uman, Iisus, putea fi un punct culminant atât pentru istorie, cât și pentru destinul universului. Conceptul Logosului a fost unul strălucit prin registrul său potențial, acoperind aspecte de interes fundamental pentru ***stoicism*** și ***platonism*** (demiurgul creator din *Timaios* va fi curând absorbit în gama semnificației creștine a Logosului); și, pe măsură ce s-a dezvoltat, a devenit tot mai clar faptul că el era mai mult decât o simplă elenizare a adevărului Evangheliei (așa cum [Adolf von] Harnack se plângea mai demult) fiindcă forța motrice a programului de reconciliere a

limbilor a fost dintotdeauna inspirația sa biblică. În procesul de adaptare a conceptului biblic al cuvântului, creștinii au sintetizat conceptele de Cuvânt (Logos) divin și Înțelepciune (Sophia) divină (*cf.* Ps. 33, 6-9; Prov. 8, 22; 9, 1-2). Înainte de secolul al III-lea, este posibil ca în comunitatea credincioșilor din Biserică (spre deosebire de lucrarea apologeților care au elaborat un mesaj pentru a fi comunicat pe un front mai larg), să fi existat și creștini care nu erau atașați de sistemul teologic al Logosului. Adesea, era întrebuințat un șablon de limbaj mai simplu, mai puțin coerent și fundamentat scripturistic. Erau întrebuințate expresii din Biblie ca substrat ale formelor mai timpurii de rugăciune către Dumnezeu și predomina imaginea supremă a lui Dumnezeu Tatăl cel Unic și singur alături de Fiul Său ascultător. În jurul secolului al III-lea, progresele sofisticate ale hristologiei, fundamentate pe literatura sapiențială și terminologia Logosului (deja prefigurată în imnurile hristologice ale textelor pauline târzii din Coloseni și Efeseni), au făcut ca o astfel de simplitate timpurie să pară arhaică. Tradiționaliștii care se opuseseră teologiei Logosului erau tot mai mult presați să explice cum Fiul lui Dumnezeu era „fiu" în perioada de dinaintea nașterii Sale, când întruparea nu ar fi putut avea loc. Genialitatea sistemului Logosului, care a făcut posibilă relaționarea vieții veșnice (imanente) a lui Dumnezeu cu ***iconomia*** mântuirii și utilitatea sa în domeniul apologetic, i-au oferit un avantaj dublu. Pe la sfârșitul secolului al III-lea, monarhianismul a făcut tot mai mult loc unui sens mai profund al realității ***ipostatice*** (existentă personal) a Logosului și, în curând, și ***Duhului Sfânt***. Implicațiile dezvoltării teologiei Logosului din secolul al III-lea (înrădăcinată substanțial în conceptul rolului Cuvântului în creația și răscumpărarea cosmosului) a culminat în secolul al IV-lea, când criza ***ariană*** a pus la îndoială premizele sale fundamentale. Ieșind victorioasă din acel creuzet de dezbateri teologice, teologia Logosului a continuat să fie tot mai mult rafinată sub forma hristologiei sinodale a secolului al IV-lea și și-a atins apogeul în dogma formală despre Treimea celor trei ipostasuri într-o singură Dumnezeire, când ultimele vestigii ale ipotezelor inerente „subordinaționiste" ale sistemului au fost, în cele din urmă, eradicate.

---

A. Heron, „Logos, Image, Son: Some Models and paradigms in Early Christology", în R. McKinney, ed., *Creation, Christ, and Culture* (Edinburgh, 1976), pp. 43-62; W. Kelber, *Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes* (Stuttgart, Germany, 1976); D.C. Trakatellis, *The Pre-Existence of Christ in Justin Martyr* (Missoula, Mont., 1976); H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, 1964).

**Teoria celor două săbii**
*vezi* **Ghelasie**

**Tertulian** (cca 160-225)

Quintus Septimius Florens Tertulianus a fost un mare ***apologet*** creștin din ***Africa de Nord***, care a avut un impact formativ asupra stabilirii vocabularului tehnic al creștinismului latin. A fost o minte juridică strălucitoare și bătăioasă pusă în slujba Bisericii în era persecuțiilor și, în ciuda trecerii sale (aparente) la ***montanism***, reputația lui de minte fondatoare a teologiei ortodoxe latine i-a fost menținută de urmașii săi, bunăoară de ***Ciprian***, ***Lactanțiu*** și ***Augustin***. Tertulian a fost fiul unui centurion care slujea în Africa romană, iar în tinerețe a urmat o carieră juridică la ***Roma***. La mijlocul vieții, s-a convertit la creștinism, probabil în Cartagina (***Ieronim*** spune că a devenit preot), iar cunoașterea atât a limbi latine, cât și a celei grecești i-a permis să studieze tradiția creștină internațională. Stilul său apologetic este întunecat, bazat pe caricatură și ridiculizare (un element comun în argumentele de tribunal din acea vreme). În general, nu este recomandată deducerea concepțiilor reale ale oponenților din felul în care Tertulian dă cu ei de pământ, însă, atunci când nu se angajează în denunțarea explicită a inamicilor din afara sau dinăuntrul Bisericii, el se arată a fi un teolog capabil de reflecție. A avut darul vorbelor de duh și multe dintre ele încă au un ecou în mințile creștinilor. Avertizând autoritățile că politica lor de persecuție este zadarnică, va spune că: „sângele martirilor e sământa (Bisericii)". Vorbind despre taina revelării lui Dumnezeu în Hristos Cel crucificat și înviat, Tertulian a argumentat: „Cred, pentru că este absurd". I-a respins disprețuitor pe filosofii contemporani, pe care-i socotea ridicoli, în favoarea mișcării creștine, cu replica: „Ce are a face Atena cu Ierusalimul?", iar în tratatul *Despre mărturia sufletului*, acolo unde susținea că viața naturală este un martor instinctiv al prezenței divine, a făcut curajoasa afirmație că: „***sufletul*** este în mod natural creștin". Stilul său dramatic, rigorismul său cultural (care iarăși nu este atipic pentru atitudinea generală a Bisericii africane) și frecventul său misoginism sunt socotite un obstacol de către cititorii de azi. Tertulian a îmbogățit literatura teologică latină prin buna cunoaștere a obiceiurilor și controverselor ecleziastice din Răsărit, nu în ultimul rând, prin ridicarea ***teologiei Logosului*** la un rang înalt în învățătura sa. Începând din jurul anului 205, scrierile lui Tertulian vădesc un respect crescând pentru ideile ***montaniste***, însă forma de montanism care circula pe atunci în Africa de Nord era mult mai moderată decât mișcarea originară din Asia Mică și nu există nici o indicație limpede că Tertulian s-a rupt vreodată de comunitatea ortodoxă. Între lucrările sale majore, este inclus și *Apologeticul* (scrisă în jurul lui 197), în care face un apel pătimaș la

toleranță juridică pentru creștinism. Într-o serie de lucrări morale adresate creștinilor (*Despre spectacole*, *Despre coroană*, *Despre idolatrie*, *Despre pocăință*), Tertulian îi avertizează apăsat pe aceștia împotriva primejdiilor asimilării standardelor corupte ale societății contemporane și adoptării profesiei de soldat (în mare parte, din cauza cerinței de a adora daimonul imperial, dar și cu convingerea că o astfel de viață este contrară pașnicei Evanghelii). A scris și o lucrare în care susține (pornind de la principiul legal al prescripției ca „excludere preliminară") că ereziile nu pot fi considerate deloc parte a lumii creștine (*De praescriptione haereticorum*). L-a urmat pe Irineu în stabilirea ***succesiunii apostolice*** ca probă *de facto* a creștinismului ortodox. Efectul a fost consolidarea importanței ortodoxiei universale în definirea Bisericii. A compus un alt șir de lucrări, care atacau ideile ***gnosticilor*** și pe ***Marcion*** (*Împotriva lui Marcion*, *Împotriva lui Hermogene*, *Despre învierea trupului*, *Despre trupul lui Hristos*), făcând o temă centrală din ideea că întruparea lui Hristos s-a petrecut în materie autentică, ceea ce restaurează lumea materială și făgăduiește credincioșilor o înviere autentică. A mai scris o critică amplă contra ***monarhienilor*** (*Împotriva lui Praxeas*), adresată unui oarecare Praxeas (un „băgăreț"), probabil nume fictiv; este posibil să fie o cale ironică de a-l ridiculiza pe papa Calist al Romei, contemporanul său, pe care ***Ipolit*** (teolog al Logosului pe care Tertulian îl respectă) îl acuzase de monarhianism. În opera sa, Tertulian pune bazele a ceea ce va deveni doctrina latină a Sfintei Treimi. El arată că modalismul nu este scripturistic și întreprinde o explicație a felului în care Cuvântul și Duhul purced ca ***Persoane*** distincte de la Tatăl, având aceeași ***fire***. Concepția sa despre ***hristologie*** înțelege firile în sensul unor posesii juridice, idee ce a pus gândirea latină pe o traiectorie de lungă durată: Hristos posedă două firi, dar este numai o Persoană. Tratatul lui Tertulian *Despre botez* aruncă o lumină interesantă asupra practicii liturgice de la începutul secolului al III-lea (nu agreează ***botezul*** copiilor, care devenise mai obișnuit). Lucrarea *Despre suflet* introduce conceptul traducianismului, ideea că sufletul este transmis, împreună cu toate celelalte însușiri ale vieții, de la părinte la copil. A fost poarta care a dus la conceptul de transmitere a „păcatului originar", văzut ca o pată morală. El va fi dezvoltat de Augustin în disputa cu ***Pelagius*** și va arunca o anumită umbră de pesimism asupra gândirii latine ulterioare. În ultimii ani din viață, Tertulian și-a reînnoit interesul pentru eshatologie; un rigorism în creștere va marca lucrările „perioadei montaniste" (*Despre monogamie*, *Exhortație la feciorie*, *Despre post*, *Despre smerenie*). Acest din urmă tratat a fost scris în jurul anului 200;

este plin de mânie la adresa intenției episcopului din Cartagina (la fel ca și aceea a papei Calist) de a le îngădui iertarea pentru păcate sexuale grele creștinilor căzuți (*vezi* ***pocăință***).

T.D. Barnes, *Tertulian: A Historical and Literary Study* (Oxford, 1971); P. Holmes și S. Thelwell, trad., *Works of Tertulian* (ANF 3-4; Edinburgh, 1885); J. Morgan, *The Importance of Tertulian in the Developement of Christian Dogma* (Londra, 1928); E. Osborn, *Tertulian: First Theologian of the West* (Cambridge, 1977); R. Roberts, *The Theology of Tertulian* (Londra, 1924).

**Theotokos**

Termen grecesc care înseamnă „Născătoare de Dumnezeu". De obicei, este tradus ca Maica lui Dumnezeu (în latină: *Mater Dei*; în greacă: *Meter Theou*), deși în fapt acest titlu mai vechi a fost înlăturat (cel puțin în creștinismul vorbitor de limbă greacă) de imensa popularitate a titlului *Theotokos* după secolul al V-lea. A început prin a fi, în creștinismul egiptean, un titlu pentru ***Fecioara Maria***, conceput probabil pentru a compensa folosirea aceluiași termen spre a o desemna pe Isis („mama zeului" Horus). A devenit internațional prin intermediul operelor lui Origen și ale altor autori, astfel încât, la începutul secolului al V-lea, intră în uzul creștin obișnuit. Când ***Nestorie*** a dobândit scaunul său episcopal de la ***Constantinopol***, în 428, a descoperit că aici era un termen popular folosit cu evlavie și a început să-l interzică, argumentând că este un cuvânt păgân care nu este echitabil pentru ilustrarea complexităților învățăturii creștine a Întrupării. Maria nu este „Maica lui Dumnezeu", susținea el, deoarece Dumnezeu nu are origine; ci mai degrabă este mama lui Iisus sau eventual Maica lui Hristos (*Christotokos*). Când veștile despre acest lucru au ajuns la urechea lui ***Chiril al Alexandriei***, el a văzut aici un atac asupra propriei tradiții ecleziale: nu doar devoțiunea marianică, ci și întreaga tradiție a hristologiei alexandrino-egiptene, care obișnuia să juxtapună puternice paradoxuri (cum ar fi: „Dumnezeu în scutece" sau „Pătimirile lui Dumnezeu") pentru a exprima dinamica Mântuirii săvârșită prin ***întruparea divină***. Chiril a folosit acest prilej pentru a apăra titlul de *Theotokos*, pe care îl considera garanția supremă a credinței în dumnezeirea lui Iisus. La afirmația lui Nestorie că *Theotokos* nu reprezintă un termen teologic „întru totul exact", el a replicat că: „Dacă Maria nu este Maica lui Dumnezeu (*Theotokos*), în sensul exact (*akribos*), atunci Cel Născut din ea nu este Dumnezeu, în sensul exact". În felul acesta, lupta a fost declanșată, iar rezultatul va fi ***Sinodul de la Efes I*** (431), unde titlul de Theotokos va fi aprobat ca o expresie „ecumenică" a credinței în dumnezeirea lui Iisus și ca termen al unei cinstiri aparte care

trebuie arătată Maicii Domnului. Ecumenicitatea termenului a fost reafirmată la ***Sinodul de la Calcedon*** (451).

G.A. Maloney, „Mary and the Church as Seen by the Early Fathers”, *Diakonia* 9 (1974), pp. 6-19; J.A. McGuckin, „The Paradox of the Virgin-Theotokos: Evangelism and Imperial Politics in the 5th Century Byzantine World”, *Maria: A Journal of Marian Theology* 3 (autumn 2001), pp. 5-23; *idem*, *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy* (Leiden, Olanda, 1994).

**Timotei Aelurus** (m. în 477)

Timotei Aelurus a fost patriarhul ***monofizit*** al ***Alexandriei*** din 457 până în 460, când a fost înlocuit de calcedonianul Timotei Salofaciolus („tichie-largă” sau „tichie-albă”), și apoi, din nou, între 475 și 477. El însuși era cunoscut ca Timotei „Pisica”, sau „Nevăstuica” (*Aelurus*), fie din pricina staturii lui scunde (după cum spun prietenii), fie din cauza tendințelor alunecoase în politică (versiunea dușmanilor). A făcut parte din anturajul lui ***Dioscor*** la ***Sinodul de la Efes II*** (449), fiind un important conducător al rezistenței față de ***Sinodul de la Calcedon*** (451), în Egipt, și a prefigurat tradiția lui ***Sever din Antiohia***, preferând o întoarcere la teologia lui ***Chiril al Alexandriei*** ca normă hristologică a Bisericii. Timotei Tichie-largă a dobândit tronul patriarhal din nou la moartea lui Aelurus, ceea ce dovedește cât de mult divizase și destabilizase Sinodul de la Calcedon Biserica din Egipt în această perioadă.

R.Y. Ebied și L.R. Wickham, „A Collection of Unpublished Letters of Timothy Aelurus”, *JTS* (n.s.) 21 (1970), pp. 321-69; *idem*, „Timothy Aelurus: Against the Definition of the Council of Chacedon”, în C. Laga, ed., *After Chalcedon* (Louvain, Belgia, 1985), 115-66.

**Tipologie** (lectură tipologică) *vezi* **Alegorie**

**Tomosul lui Leon** *vezi* **Hristologie**, **Sinodul de la Calcedon [451]**, **Leon cel Mare**

**Tradiție**

Atât termenul latin (*traditio*), cât și corespondentul său grecesc (*paradosis*) au dobândit, odată cu Noul Testament, o semnificație tehnică (conform semnificativei prezențe a cuvântului *paradosis* la I Cor. 11, 23), ce se referă la tradiție ca miez al experienței evanghelice comunicate de Iisus apostolilor și, prin intermediul acestora, lumii creștine. În secolul al II-lea, tradiția a fost ridicată de ***Irineu*** la rang de proteguitor suprem împotriva „inovațiilor” gnostice, într-o perioadă când definiția creștinismului era pusă public în discuție de nenumărate curente. În *Adversus haeresis,* Irineu a popularizat modelul tradiției ca forță păstrătoare (nu neapărat conservatoare) care

păzește transmiterea mesajului izbăvirii potrivit unei ordini (*taxis*) ce coboară de la Iisus, prin apostoli, la vechii învățători episcopali din rândul cărora făcea parte și el, care mențineau succesiunea apostolică a ***kerygmei***. Tradiția, după Irineu este în primul rând forța vitală a evanghelismului autentic și abia în al doilea rând un mecanism conservator prin care Biserica filtrează, din generație în generație, ceea ce este resimțit ca dăunător identității sale sau neautentic (adică ceea ce s-ar putea numi „tradiția" ei integrală). Iisus Însuși fusese mai puțin răbdător cu aceia care nu puteau face diferența între „obiceiurile oamenilor" și poruncile perene ale Cuvântului lui Dumnezeu. Mânia Lui era îndreptată împotriva acelora care se împotriveau dinamicii Duhului mântuitor, opunându-i cu bună-știință „datinile" lor lipsite de viață (Mc. 7, 13). În timpul disputei Sale cu fariseii, privitoare la sensul tradiției, Iisus nu opunea un sens dezvoltațional al teologiei unei semnificații „statice" sau „tradiționaliste"; ci, mai degrabă, opunea conceptul tradiției vii unei atitudini tradiționaliste folosite cu oportunism pentru a separa comunitatea celor aleși de poruncile perene ale lui Dumnezeu date poporului său. În perioada apostolică, Pavel a operat cu o semnificație dublă a tradiției. Uneori, el este conștient de faptul că trebuie să transmită cu multă grijă celorlalți ceea ce „am primit" (I Cor. 11, 2, 23; 15, 1-4), mai ales atunci când este vorba de tradiții referitoare la Domnul sau la ***liturghie***. Alteori, vorbind despre propovăduirea eficace a mesajului mântuirii, el este încă și mai conștient de faptul că Domnul înviat l-a împuternicit „să fructifice momentul" (*kairos*) și că își transmite el însuși cu autoritate propria contribuție la tradiție, o autoritate nu alta decât cea a lui Hristos, pe Care îl slujește ca apostol. Primul concept despre tradiție este înțeles de Apostolul Pavel ca un adevăr neschimbător. Pe al doilea îl vede legat iconomic de *kerygma* mântuitoare, supus schimbării de-a lungul timpului și în slujba unei propovăduiri eficiente a evangheliei în diverse situații (I Cor. 7, 10-12, 25, 40). În perioada conflictului cu ceilalți misionari apostolici ai Bisericii de la Ierusalim, care se opuneau curajosului său apostolat la neamuri, Pavel va fi gata să se folosească de acest aspect misionar al tradiției nu doar ca de o unealtă flexibilă („Tuturor toate m-am făcut", I Cor. 9, 22), ci și într-un sens fixat și canonic. El își avertizează ucenicii în mai multe rânduri să se țină strâns de tradițiile pe care le-a dat lor și să se îndepărteze de cei care nu le respectă (I Tes. 2, 15; 3, 6). Generația de după Pavel, mai puțin încrezătoare decât învățătorul ei, a avut și o atitudine mai precaută, vorbind despre o „comoară" a tradiției care trebuie păstrată de Biserică fără a se adăuga sau scoate nimic din ea (I Tim. 6, 20). Acest sentiment de adaptabilitate

a *kerygmei* va fi limitat în această perioadă de la întretăierea primului cu cel de-al II-lea secol de senzația apropierii iminente a sfârșitului veacurilor. Mai târziu, în aceeași generație, în scrierile lui ***Clement Romanul***, asistăm la prima încercare de a face din tradiție sinonimul a ceea ce reprezintă și ocrotesc preoții și episcopii Bisericii. Această primă încercare din partea conducătorilor Bisericii de a alinia la tradiție „propovăduirea cu putere" reprezintă întâia elaborare formală a conceptului ***patristic*** de tradiție (mai precis, a învățăturii despre moștenirea episcopală a harului autorității). Ea s-a dovedit insuficient de flexibilă pentru a face față diferitelor provocări la adresa unității Bisericii, pe care le-a cunoscut cel de-al II-lea secol. În generația următoare, atestată atât de ***Tertulian***, cât și de ***Irineu***, care erau foarte exersați în distingerea tradiției autentice de impostura eretică, s-a recurs în mai mare măsură la simțul spontan al comunității pentru adevărurile fundamentale. Pentru Irineu, problema tradiției adevărate putea fi rezolvată prin apelul la memoria principalelor centre apostolice, a celor mai vechi și mai de vază Biserici. El a dezvoltat această concepție sugerând că Bisericile apostolice posedau într-un chip aparte „harul adevărului" (*Adversus haereses* 4, 26, 2). Acesta se manifesta mai ales în felul în care ele interpretau Scripturile: cumpătat și prin consens universal. În acest context, el a conceput faimoasa imagine a „cheii" interpretative (*hypothesis*) pe care o posedă Biserica și nu o au ceilalți. Ea s-a dezvoltat ulterior în conceptul patristic mai deplin de *mens ecclesiae*, „cugetul Bisericii", ceva ce Atanasie va numi mai târziu *dianoia* Bisericii, în sensul de intenție (*skopos*) adevărată atât a Scripturii, cât și a tradiției, cu alte cuvinte, înțelegerea generală dăruită celor credincioși prin luminarea Duhului, apoi radical răstălmăcită de dizidenții ***eretici***. Pentru Irineu, ereticii erau cei care nu dețineau „cheia" Scripturilor. Ei rearanjau piesele unui mozaic (aici, el folosește imaginea mozaicului unui rege), reconstruindu-l din nou din părțile sale originare; numai că acum acesta ajungea să înfățișeze un cap de câine, despre care ei însă susțineau fără minte că era autentic deoarece părțile mozaicului erau autentice (*Adversus haereses* 1, 8, 1). Irineu a adăugat elemente noi vocabularului fundamental al teologiei tradiției atunci când a dezvoltat ideea potrivit căreia cheia interpretării biblice este „canonul adevărului" (*Adversus haereses* 3, 2, 1), ceea ce, în versiunea latină a operelor lui, a dat naștere în Apus (prin contribuția decisivă a lui Tertulian) principiului regulii de credință: *Regula Fidei* sau *Regula Veritatis*. Această *Regula*, spune Irineu, reprezintă cea mai puternică respingere a variațiilor gnostice, deoarece ea se păstrează în toate Bisericile și merge înapoi până la apostoli. Succesiunea apostolică

este, așadar, nu o chestiune de succesiune individuală a episcopilor, ci de succesiune a învățăturii apostolice din timpul apostolilor până în prezent. În secolul al III-lea, ***Origen*** adoptă în mare măsură sentimentul tradiției vii al lui Irineu, dar duce mai departe și accentul pe care-l punea acesta pe necesitatea unor păstrători ai tradiției plini de Duh. Totuși, pentru Origen, ei nu sunt neapărat episcopii, ci mai degrabă acei creștini curățiți și luminați de Dumnezeu, în așa fel încât să poată sluji public și la vedere, ca învățători cu autoritate. Cu toate acestea, pe la mijlocul secolului al IV-lea, principiul episcopal și cel al teologului inspirat s-au dovedit a fi niște soluții fragile de interpretare a intenției scripturilor într-o perioadă de criză. Atunci când a izbucnit controversa ariană în Biserică, aceasta a reacționat instinctiv prin apelul la căile mai vechi de rezolvare a problemelor folosite la sfârșitul secolului al II-lea, cu alte cuvinte, prin convocarea unor sinoade regionale, unde conducătorii Bisericii abordau problemele și ofereau soluții decisive consensului sinodal. Principiul sinodului „internațional" (ecumenic) a avut un început promițător, însă curând, schimbările politice neîncetate operate de ***Constantin*** și dezbinarea episcopilor vor înșela aspirațiile către un acord general. Secolul al IV-lea asistă la compromiterea iremediabilă a nădejdii în principiul ecumenic al guvernării sinodale, deoarece fiecare sinod anula și anatemiza pe un altul. De-a lungul acestei perioade împărații creștini își asumă tot mai mult sarcina de a „păzi" ortodoxia creștină, fie de partea binelui, fie a răului. Adesea, ei s-au folosit de episcopi de marcă pentru a arăta calea, sau au aprobat ei înșiși sinoade, le-au convocat ori le-au impus; însă de fiecare dată s-a evidențiat rolul lor de „împărat cu harul lui Dumnezeu" și de „apărător al credinței" ca o nouă forță distinctă în slujba păstrării și definirii „tradiției". Mulți teologi nu au recunoscut îndeajuns – probabil fiindcă nu voiau – că împărații bizantini erau foarte serioși în privința rolului de păzitori și protectori ai credinței și au exprimat o concepție predominant juridică în ceea ce privește harul credinței autentice. Totuși, acești teologi au jucat un rol deosebit în Biserică din secolul al IV-lea, până în al XV-lea, iar în România și Rusia, chiar și pe mai departe. În această perioadă, împărații creștini au fost într-o mare măsură moștenitorii istorici sau cel puțin părtași la moștenirea principiului sinodal de definire a tradiției creștine. Problema identificării urmelor tradiției s-a ridicat din nou cu acuitate la sfârșitul perioadei ariene în chestiunea firii dumnezeiești a Sfântului Duh. Teologi importanți ca ***Atanasie***, ***Vasile al Cezareei*** și ***Grigorie din Nazianz*** s-au exprimat conștient asupra felului în care tradiția putea face afirmații noi despre

probleme fundamentale, ale credinței, ce nu fuseseră până atunci atestate explicit. *Cuvântarea 31* a lui Grigorie din Nazianz descrie propriul rol în proclamarea deofiinţimii Sfântului Duh (în ciuda absenței oricărui precedent) în termenii unui trimis al lui Dumnezeu, care vorbește în vremuri de „zguduire" a rânduielii lumii. În mod asemănător, Vasile (mereu mai precaut) apelează la o serie de „tradiții nescrise" din viața liturgică a Bisericii (*Despre Sfântul Duh* 27) pentru a justifica principiul că viața lăuntrică reală a Bisericii (miezul tradiției sale) este ceva mult mai larg decât tradițiile ei ***canonice*** sau scrise. Acest fapt a stabilizat oarecum învățătura generală a vechii Biserici despre tradiție, dacă nu ținem cont de cele două mișcări anterioare, răsăriteană și apuseană. În secolul al V-lea, criza hristologică a venit atât de rapid și s-a manifestat cu atâta furie și subtilitate, încât multe dintre problemele referitoare la „adevărata tradiție", care-l preocupaseră pe Irineu, se ivesc din nou în această perioadă. Răspunsul acestui secol (așa cum apare el în actele ***Sinodului de la Efes*** [431] și până la ***Sinodul de la Niceea II*** din 787) va fi realizarea de dosare cu mărturii patristice. Se naște acum însăși noțiunea de teologie patristică. Părinții Bisericii sunt priviți ca posesorii unei autorități superioare, iar când opiniile lor sunt adunate într-un *florilegium*, ei alcătuiesc împreună o puternică mărturie în favoarea tradiției autentice. Ulterior, cea mai mare parte a teologiei latine și grecești se va elabora pe baza alcătuirii de *florilegia*. În Apus, lupta îndelungată a lui Augustin cu ***donatiștii*** l-a condus pe acesta la elaborarea principiului universalității (solidaritatea universală în opoziție cu regionalismul provincial) drept călăuză către tradiția autentică. Universalitatea era, așadar, alături de vechime (adică statut apostolic sau scriptural), și ea un factor necesar. Această concepție despre adevăr ca fiind manifestat prin întindere geografică era îndeaproape înrudită cu principiul comuniunii cu scaunul roman din Bisericile apusene. Ea va conduce inevitabil la faimoasa formulă a lui Vincențiu de Lerin [/ Lérins] care, comentându-l pe Augustin, va susține că „tradiția orală" trebuie întotdeauna să fie subordonată scripturii (Vincențiu de Lerin, *Commonitorium* 2, 1-2) deoarece reprezintă numai ***exegeza*** acesteia. Tot Vincențiu va defini tradiția creştină autentică drept ceea ce este primit „pretutindeni, întotdeauna și de către toți". Această idee va da naștere, în gândirea latină ulterioară, învățăturii despre deosebirea clară dintre Scriptură și tradiție (ca două surse ale *kerygmei* creştine). Bisericile răsăritene nu au urmat niciodată această cale, ele văzând întotdeauna în Scriptură doar una (dar nu și unica) dintre manifestările tradiției mesajului evanghelic. Viața lăuntrică a Bisericii este o altă manifestare și la fel sunt

celelalte principii ale discernământului tradiției elaborate de-a lungul veacurilor: anume, cel scriptural, apostolic, episcopal, sinodal, conciliar, pnevmatic, imperial și juridic. Prin urmare, învățătura creștină despre tradiție reprezintă o idee veche și complexă, iar sensul ei este în fond investigarea rădăcinilor lăuntrice ale conștiinței creștine în istorie.

L. Bouyer, „The Fathers of the Church on Tradition and Scripture", *Eastern Churches Quaterly* (entire volume dedicated to Scripture and tradition) 7 (1947); D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chretien dans la litterature patristique des trois premiers siecles* (Gemblouz și Paris, 1933); G. Florovsky, *Bible, Church and Tradition: An Eastern Orthodox View* (vol. 1 of *Collected Works*; Belmont, Mass., 1971); R.P.C. Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition* (Londra, 1954); *idem*, *Tradition in the Early Church* (Londra, 1962); E.F. van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church* (Assen, Olanda, 1954); J.A. McGuckin, „Eschaton and Kerygma: The Future of the Past in the Present Kairos: The Concept of Living Tradition in Orthodox Theology", *SVTQ* 42, 3-4 (winter 1998), pp. 225-271; B. Reynders, „Paradosis: Le Progres de l'idee de tradition jusqu'a S. Irenee", *Recherches de theologie ancienne et medievale,* 5, 1933, pp. 155-191.

## Tradiția apostolică

*Tradiția apostolică* este una dintre cele mai importante cărți timpurii de organizare bisericească. A fost inițial cunoscută sub numele de *Rânduiala bisericească egipteană*; în prezent, este unanim recunoscut faptul că ea aparține lui ***Ipolit Romanul***, un important teolog de la începutul secolului al III-lea. A fost reconstruită din fragmentele care se găseau în alte cărți de rânduială bisericească. Cartea include ceremonii pentru ***botez***, ***hirotonie*** și ***euharistie***, precum și îndrumări referitoare la rugăciunile de dimineață, înmormântare, postire și aprinderea lumânărilor din timpul meselor frățești (agape). Lucrarea are numeroase pasaje duplicate, fapt care a fost considerat drept semn că [*Tradiția apostolică*] este o compilație din două tratate anterioare foarte asemănătoare; mai târziu, un scrib a combinat cele două tratate și a duplicat doar acele pasaje care aveau variante. Ipolit a rupt comuniunea cu papa Romei (probabil în timpul păstoririi lui Calist, la începutul secolului al III-lea) și a condus o comunitate izolată. *Tradiția apostolică* a fost, probabil, încercarea lui de a arăta cum metodele lui Calist (precum împăcarea cu păcătoșii publici) nu erau tradiționale, spre deosebire de cele ale comunității sale. Faptul că citează „Marea rugăciune euharistică" (*anaphora*), ca și alte informații liturgice, nu poate fi considerat în mod necesar un ghid sigur în practica bisericească tradițională romană din acea perioadă. S-a sugerat, de exemplu, că este foarte posibil ca această *anaphora* să fie o compoziție proprie, ilustrând (într-o perioadă când rugăciunea era încă născută spontan) modul

în care rugăciunea euharistică „ar trebui făcută" de un episcop liturghisitor (*vezi* ***episcopat***). Cartea a fost intens folosită în reformele liturgice ale Bisericii Romano-Catolice de la sfârșitul secolului al XX-lea și a fost temelia pentru actuala „A doua rugăciune euharistică" romană.

---

B. Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte: essai de Reconstitution* (Münster, 1963); F.P: Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship* (Oxford, 2002), pp. 73-97; R.H. Connolly, *The So-called Egyptian Church Order and Derived Documents* (Cambridge, 1916).

**Trei Capitole** *vezi* **Controversa celor Trei Capitole**

**Treime** [Sfânta]

Cuvântul „Treime" este echivalentul termenului latin *trinitas*, un neologism ce combină noțiunile de triadă și monadă, o „tri-unitate". În greacă, termenul obișnuit pentru Treime (*trias:* triadă) nu are în sine aceeași tensiune semantică, deși în era patristică, atât teologiile latine, cât și cele grecești despre Sfânta Treime sunt în esență identice, cu mici variații de accent. Conceptul de Dumnezeu ca Treime, ca unitate întreită, este marca distinctivă a culturii teologice patristice a Bisericii. Ea reprezintă chintesența învățăturii specific creștine despre Dumnezeu. Deși are o temelie biblică, învățătura creștină clasică despre Treime nu a ieșit în evidență până în secolul al II-lea, căpătând proporții abia după această perioadă. Chiar și așa, ea nu va fi articulată pe deplin și formal, adică doctrinar, decât atunci când controversa ariană din secolul al IV-lea îi va obliga pe teologi să exprime o declarație de credință definitivă despre relațiile Treimice și despre caracterul ***persoanelor*** Sfintei Treimi. Aceste două elemente vor alcătui substanța definiției formale a Sfintei Treimi, așa cum este ea exprimată în scrierile lui ***Grigorie din Nazianz***, conducătorul ***Sinodului de la Constantinopol I***. Grigorie este teologul care a adus la un numitor comun importantele contribuții ale lui ***Ipolit***, ***Origen*** și lui ***Atanasie din Alexandria***, așezând pe o bază ***hristologică*** niceeană teologia sa despre cele trei Persoane (***hypostases***) divine pe deplin egale, care împărtășesc toate aceeași fire (*ousia*) dumnezeiască. Mai pe scurt, el a susținut o concepție despre Dumnezeu în care Fiul și ***Sfântul Duh*** erau ***homoousioi*** cu Tatăl, deși deosebiți ca ipostas. Rădăcinile teologiei creștine treimice se află în numeroasele referințe scripturale la Fiul și la Duhul lui Dumnezeu. Acestea din urmă sunt diferite și adesea enigmatice, dar în linii mari, se referă în mod limpede la puterea preasfântă a prezenței dumnezeiești în lume, prezență activă mai ales în actul creației sau al sfințirii. Duhul lui Dumnezeu dă suflu de viață și îi ridică pe proorocii și eroii Vechiului Testament.

Scriitorilor creștini le-au rămas fixate în minte aceste două atribute. Pentru ei, „Duhul lui Dumnezeu" este mai ales puterea de sfințire și inspirație dumnezeiască. Majoritatea referințelor din Noul Testament intră în această categorie. Reflecția creștină s-a oprit însă mai întâi asupra conceptului de Dumnezeu revelat în Hristos, datorită locului central pe care îl ocupă învățătura lui Iisus despre Dumnezeu ca Tată și statutul Său implicit de Fiu al Lui. Relația dintre Fiul și Tatăl a furnizat în felul acesta o structură duală cugetării teologice, iar în primele două veacuri ale vieții intelectuale a Bisericii, chestiunea hristologică a ocupat întreaga atenție: cum putea fi Dumnezeu Unul dacă prin credință se susținea că și Fiul este divin? Cele două afirmații – la care Biserica adera, deși erau la fel de ferme –, anume că Dumnezeu este Unul (I Cor. 8, 4-6; Fapte 17, 24-29; Gal. 3, 20) și totodată că Iisus, Fiul Lui, este implicat activ și inevitabil în prezența și lucrarea dumnezeiască (altfel spus, Dumnezeu este considera atât Creator, cât și Mântuitor: Col. 2, 15-20; Filip. 2, 6-11), vor pune temeliile unei învățături esențial noi despre Dumnezeu. Orientarea aceasta va face ca reflecția asupra unor referințe biblice la Duhul lui Dumnezeu, Paracletul, să se mențină într-o primă perioadă la un nivel liminal. Primele stadii ale hristologiei „***subordinaționiste***", care vedea în Fiul o creatură a lui Dumnezeu (un înger suprem, comparabil cu concepția filoniană despre ***Logos***) beneficiau în cercurile creștine de o oarecare răspândire, însă în secolul al III-lea, ciocnirea dintre monarhieni și teologii Logosului va respinge această manieră veche, poetică de a vorbi despre Iisus ca slujitor al lui Dumnezeu. Monarhianismul din secolul al II-lea insista foarte mult pe ideea că puterea dumnezeiască este unică; totuși, consensul creștin general, potrivit căruia persoana Mântuitorului are părtășie la această monarhie (o poziție care nu era lipsită de consistență) va duce la nemulțumirea generală față de ideea că Iisus ar fi doar un alt profet sau mijlocitor îngeresc. Sentimentul Bisericii că, prin mântuirea lucrată de Hristos, s-a ivit o nouă revelație, pentru un nou secol a reprezentat o schimbare de perspectivă. ***Apologeții*** au fost printre primii care au regândit problema lui Dumnezeu, exprimând ideea Sfintei Treimi ca descriere a modului de manifestare a lui Dumnezeu în lume. Concepția lor despre Tatăl suprem, Care Își folosește Cuvântul ca putere demiurgică a ordinii și raționalității din lume, și despre Sfântul Duh, care susține prin lucrarea Sa creatoare desăvârșirea revelației lui Dumnezeu, oferea teologiei treimice o bază care realmente explica ceva (și nu rămânea pur și simplu o ***taină*** și atât). Teologia treimică din scrierile apologeților era o teologie vie a procesului de creație ca ***revelație*** progresivă și lucrare perpetuă a mântuirii. Acest model

îl prezenta implicit pe Dumnezeu „împuținându-Se” oarecum, pe măsură ce revelația înaintează. Așa se face că, pentru o mare parte a reflecției preniceene, Fiul este mai puțin decât Tatăl, iar Duhul mai puțin decât Fiul. Prin această „împuținare”, Dumnezeul incomprehensibil devenea parțial comprehensibil. Subordinaționismul preniceean nu era văzut, așadar, într-o așa de mare măsură ca o formă scandaloasă de impietate, ci mai degrabă ca o teologie riguros „iconomică”, una care explică în ce fel depășește Dumnezeu prăpastia dintre necreat și creat. Din acest punct de vedere, este foarte importantă opera lui ***Teofil din Antiohia***. Deosebirea pe care o făcea acesta între Logosul imanent, înăuntrul lui Dumnezeu (*Logos endiathetos*), și cel „exprimat” (*Logos prophorikos*) în scopul creației, utiliza cosmologia stoică pentru a lămuri Evanghelia (*Către Autolic* 2, 10, 22). Idei similare se regăsesc la ***Atenagora*** (*Solia* 10) și la ***Iustin Martirul***, care se arată conștient de chestiunea unui singur Dumnezeu și a „unui Altuia” care e numit Dumnezeu împreună cu el, Logosul Său (*cf. Dialogul cu Trifon* 56, 4), dar care nu înaintează prea mult în rezolvarea acestei probleme evidente. Teofil este primul care folosește cuvântul Treime (*trias*) cu referire la Dumnezeu. Treimea lui Teofil este Dumnezeu, Cuvântul Lui și Înțelepciunea. În cazul majorității apologeților, presupunerea că Sfânta Treime este înaintarea Înțelepciunii dumnezeiești în creație duce la dese confuzii între Cuvânt și Duh (*cf.* Iustin, *Apologia Întâi* 33, 6). Promptitudinea teologilor de a vorbi despre Tatăl, Cuvântul și Duhul-Înțelepciune ca despre trei entități divine nu era egalată, totuși, de o claritate corespunzătoare în reconcilierea acestor afirmații cu monoteismul. Până și ***Irineu***, în multe privințe un subtil gânditor biblic, vădește această problemă când observăm limbajul său trinitar. În *Adversus haereses*, el spune despre Fiul și Duhul ca sunt „cele două mâini ale lui Dumnezeu”, pe care El le folosește ca puteri ale lucrării creației. Irineu face adesea aluzie la Fiul și la Duhul-Înțelepciune, speculând chiar că Fiul a fost generat din Tatăl înaintea (nu în actul) creației. Dar nicăieri Irineu nu iese din cadrul categoriilor sau frazeologiei biblice. Limbajul său aparent ipostatic despre Duhul ca entitate distinctă se sprijină masiv pe textele Vechiului Testament despre Înțelepciune (nu în ultimul rând, pe Iisus Sirah 24). Ascensiunea acestui limbaj ipostatic despre cele trei „persoane” divine a întâmpinat o rezistență dură din partea unor gânditori creștini conservatori de la ***Roma*** precum Noetus, Praxeas și cei doi Teodot. Cunoscuți acum împreună ca grupul ***monarhienilor***, aceștia se temeau de dezvoltarea unui teologii a Logosului-Înțelepciune, pe motiv ca aceasta ar fi introdus o pluralitate de Dumnezei în credință. O soluție prezentată de școala teologilor cunoscuți

sub numele de „monarhieni modaliști” a fost aceea de a tăgădui orice deosebiri (în afara celor terminologice) dintre cele trei persoane la care creștinismul se referă cu evlavie. Toate sunt același Dumnezeu, sub diferite titluri, acestea reflectând numai variile aspecte din lucrarea lui Dumnezeu. Un alt grup (al așa-zișilor „monarhieni dinamici”, precum ***Pavel din Samosata***) a rezolvat problema faptului că Iisus este numit „Dumnezeu”, vorbind despre o adoptare a lui Iisus în dumnezeire de către Duhul lăuntric, adoptare ce ar explica inspirația și statutul divin al lui Iisus ca Purtător de Dumnezeu (*theophoros*). Școala monarhiană punea în discuție, așadar, întreaga moștenire a apologeților, fără să ofere o explicație limpede, ori un folos teologic echivalent. Forța monarhienilor era numai aceea de a „face ordine” în mărunțișuri. Însă, nu păreau să fi înțeles noutatea radicală din Dumnezeul revelat de Iisus, la care făceau aluzie apologeții în teologiile lor predominant cosmice. Așa se face că, în scurt timp, monarhienii au devenit ținta unui atac sever din partea unei noi și puternice școli de gânditori creștini, pe care de atunci istoria i-a numit „teologi ai Logosului”. Primii au fost ***Ipolit Romanul***, care a compus tratatul *Împotriva ereziei lui Noetus* pentru clarificarea unor probleme de teologie treimică, și ***Tertulian***, care a scris *Împotriva lui Praxeas*, din motive asemănătoare. Ambii teologi au apărat explicit existența ipostatică deosebită a Fiului și au susținut că El era cu Dumnezeu înainte de creație, nefiind pur și simplu produs de Tată, de dragul creației. Amândouă aceste lucrări timpurii despre Sfânta Treime sunt în esență extinse investigații hristologice. În fiecare dintre ele, nivelul de reflecție asupra Persoanei și statutului Sfântului Duh e dezvoltat în mult mai mică măsură. Tertulian a introdus un set de reguli și formule ce vor fi reținute pentru totdeauna de creștinismul latin și vor reprezenta prima manifestare a unei tentative de a aborda subiecte dificile de teologie creștină (iar Sfânta Treime este unul dintre ele) prin intermediul formulelor de credință (mai târziu, ***crezuri*** dogmatice). Tertulian este primul care folosește cuvântul *trinitas* (*Împotriva lui Praxeas* 3). Pentru el, rădăcina unității și monarhiei lui Dumnezeu e furnizată de părtășia de ființă (*substantia*). Fiul și Duhul împărtășesc aceeași unică substanță cu Tatăl. Deținând această ființă, Ei sunt ambii Dumnezeu, dar nu reprezintă un număr de Dumnezei deosebiți de Unul Dumnezeu. Tatăl, Fiul și Duhul sunt Persoane (*personae*) deosebite, un cuvânt care nu are sensul modern de subiect psihic, ci reprezintă mai degrabă noțiunea de „prezentare a unui chip”. Tertulian a mai utilizat și alte numeroase imagini pentru a descrie relațiile personale în maniera unei dezvoltări progresive, cum e bunăoară unicitatea în

deosebire a rădăcinii, tulpinii și fructului. Viața organică a plantelor oferea astfel o imagine a unității (o singură substanță), exprimată printr-o diversitate iconomică de pași (*gradus*), în acord cu rolul și funcția fiecărei părți din întreg. În felul acesta, persoanele divine puteau fi Unul ca esență și slavă și Trei prin ***iconomie***. Tertulian a susținut că principiul iconomiei mântuitoare este cea „care dispune (*disponit*) unitatea în Treime" (*Împotriva lui Praxeas* 2). Opera lui a furnizat un strălucit set de termeni și structuri lingvistice care vor marca gândirea latină odată pentru totdeauna. Totuși, în secolul următor limbajul acesta tehnic va produce o separație de teologii greci, care adoptaseră aceeași perspectivă generală, însă socoteau că termenul *hypostasis* este cuvântul cheie care descrie deosebirea de persoane. Pentru greci, *substantia* era un echivalent etimologic direct al lui *hypostasis*; însă mulți în Răsărit au înțeles în mod eronat că latinii ar preda o învățătură pervertită despre „Trei substanțe și o Persoană". Problema va fi lămurită cu dificultate abia prin schimbul polemic de scrisori dintre episcopii ***Dionisie al Romei*** și ***Dionisie al Alexandriei***, la jumătatea secolului al treilea. Anterior, în același secol, ***Novațian*** din Roma (*Despre Treime*) și ***Origen din Alexandria*** (*De principiis*) duseseră deja teologia treimică un pas mai înainte. Novațian susținea că, deoarece paternitatea aparține integral și esențial lui Dumnezeu, înseamnă că El a fost pururea Tatăl, așa încât Fiul preexistă din veșnicie. Aceeași idee era dusă pe o nouă culme și de Origen, care a făcut din nașterea atemporală (și astfel, veșnică) a Fiului cheia sistemului său. Dacă Fiul a fost creat de Tatăl înainte de creație, atunci El nu poate fi parte a creației inițiate ulterior. Prin urmare, Fiul este necreat și divin, deși este „născut" de Tatăl și e activ prin iconomie, împreună cu Duhul dumnezeiesc, în lucrarea creației și cea a mântuirii. Origen a avut în general puține de spus despre Sfântul Duh, dar a insistat asupra a două aspecte principale: în primul rând, că vechea tradiție a Bisericii socotea că Duhul este în mod limpede divin și deosebit în ipostas, iar în al doilea rând, că Duhul lui Dumnezeu reprezintă în Biserică o putere a sfințirii și a harului profetic, dăruită lumii prin Hristos (la fel ca în In. 16, 7-15). Origen credea că Logosul-Fiul lui Dumnezeu a fost născut tocmai pentru a fi o imagine mai diminuată a strălucirii de necuprins a Tatălui. Așa încât, chiar și în opera lui (mult mai profundă în cuprinderea sa decât cea a apologeților de dinaintea lui) se păstrează încă în inima sistemului un profund subordinaționism. Logosul este o versiune a lui Dumnezeu ce poate fi cuprinsă de lume (ca o versiune mai mică a unei statui colosale). Acest subordinaționism (bunăoară, el numește, Logosul un „al doilea Dumnezeu",

în *Contra lui Celsus* 5, 39) nu este pentru dânsul o scădere, ci deplina menire a funcționării Treimii ca putere mântuitoare și revelatoare a lui Dumnezeu). Opera lui Origen a avut o largă receptare în Răsărit. Lumea latină s-a mulțumit să rămână la formulările lui Tertulian și, pe lângă asta, era ocupată de alte probleme, deoarece împărații ***persecutori*** își îndreptaseră atenția asupra Bisericii atât în Răsărit, cât și în Apus. La începutul secolului al IV-lea, unul dintre cititorii atenți ai lui Origeni, preotul alexandrin ***Arie***, se ciocnește cu un alt teolog origenist, epicopul său Alexandru, declanșând o perioadă agitată de dialog și clarificări teologice. Interpretarea hristologiei origeniste realizată de Alexandru punea accentul pe nașterea veșnică a Fiului lui Dumnezeu, Care era, așadar, necreat, dar născut. Concepția lui Arie, dimpotrivă, punea accent pe subordinaționismul despre care Origen credea că trebuie să fie deplin pentru ca iconomia revelației să fie eficace. Arie mai adăuga și alte linii teologice, nu în ultimul rând, o împingere a afirmațiilor până la ultimele consecințe logice (metoda logică va fi întotdeauna și o caracteristică a arienilor ulteriori). Pentru Arie, dacă Hristos era o ființă divină inferioară Tatălui, El nu putea fi nicidecum Dumnezeu în același sens. Arie și-a susținut poziția făcând apel la un pasaj biblic (în curând, controversa va duce la un război al pasajelor biblice) anume la In. 14, 28: „Tatăl este mai mare decât Mine". El a mai invocat și Col. 1, 15 și Pilde 8, 22 pentru a susține că Fiul lui Dumnezeu este o creatură. Rigiditatea acestor afirmații a produs, printre teologii creștini din întreaga lume, o criză egalată doar de panică. Disputa a provocat imense divizări și a fost cu totul rezolvată doar în etape treptate. Între acestea, semnificativă a fost victoria partidei lui Alexandru la ***Sinodul de la Niceea I***, din 325, când cuvântul *homoousios* a fost adoptat și a primit autoritate de crez, prin afirmarea concisă a „dumnezeirii depline" a Fiului. Imediat după Niceea, mulți dintre cei ce au semnat crezul „s-au depărtat" atât intelectual, cât și politic atunci când familia imperială și-a schimbat politicile cu privire la ortodoxia hristologică. Partida niceeană din Răsărit s-a menținut, totuși, pe poziții și a răspuns prin persoana plină de culoare a lui Atanasie al Alexandriei, care a câștigat sprijinul mult dorit al Bisericilor Apusene pentru teologia sa despre *homoousios*. În 362, Atanasie a încercat să ofere coerență dispersatelor partide anti-ariene și, în același an, s-a ținut un important sinod la Alexandria, unde s-au abordat chestiuni consistente și s-a ajuns la un acord. S-a acceptat acolo în comun că expresia *homoousios* era hotărâtoare cu privire la Fiul (deoființimea Tatălui și Logosului), însă s-a discutat și despre rolul și Persoana Duhului. În aceeași

perioadă, Atanasie a început să schițeze (cu multă timiditate, ce-i drept, de vreme ce era îngrozit să nu piardă unitatea fragilă pe care o obținuse pe frontul hristologic) un rezumat doctrinar al credinței despre Sfântul Duh. *Epistolele către Serapion* despre Sfântul Duh îi condamnau pe egiptenii din arhidioceza lui care primeau că Fiul este *homoousios*, dar credeau că Duhul este doar o creatură. Aceste scrisori atrăgeau atenția asupra rolului Duhului lui Dumnezeu (creație, inspirația profeților, crearea Scripturii, puterea ***întrupării*** și sfințirea lumii) și a conchis că de vreme ce miezul credinței creștine accepta că Duhul e puterea sfințitoare care „îndumnezeiește" credinciosul la botez, atunci Duhul trebuie să fie Dumnezeu, fiindcă nici o creatură nu o poate sfinți și îndumnezei pe alta (*Trei cuvinte împotriva arienilor* 3, 24: [Doar] „având pe Duhul suntem și noi în Dumnezeu"). În 373, moartea l-a scos pe Atanasie din arenă, dar prestigiul numelui său după victoria finală a ideilor de la Niceea la sinodul din 381 a făcut ca teologia acestuia despre deplinătatea dumnezeirii Sfântului Duh să fie promovată în opera Sfântului Grigorie din Nazianz. În perioada când Atanasie negocia cu grupul mai larg al teologilor răsăriteni (homoiusienii conduși de Vasile de Ancira), în Răsărit își face simțită prezența și un episcop apusean, ***Ilarie din Poitiers***, care se interesa îndeaproape de dezvoltările intelectuale și susținea cu entuziasm întâlnirile dintre ***homoiusieni*** și ***homousieni***. În tratatul său *Despre Sfânta Treime*, el explica aceste deosebiri subtile unei audiențe latine mai largi și sugera că cele două școli sunt de fapt complementare și reciproc necesare. Cartea lui a slujit la cimentarea destinului ulterior al teologiei treimice latine și grecești, ambele Biserici presupunând că aveau aceeași învățătură, deși mai târziu, între acestea se vor descoperi deosebiri tematice semnificative. ***Părinții Capadocieni*** (***Vasile al Cezareei***, ***Grigorie din Nazianz*** și ***Grigorie al Nyssei***) au adus rezolvarea clasică a acestei întregi dezvoltări de lungă durată. Fiecare dintre ei a fost adânc influențat de bătălia intelectuală cu ultimele eșaloane ale arianismului, ocupându-se în special de școala lui ***Eunomie*** și ***Aețiu***, care susțineau că Hristos și Duhul sunt creaturi, oricât de înălțate ar fi ele. Vasile a repetat, în mare măsură, argumentul lui Atanasie că mărturia tradiției mai largi a liturghiei și rugăciunii susține cu hotărâre, chiar dacă implicit, că Duhul lui Dumnezeu este divin, tot așa cum și Fiul lui Dumnezeu este divin și de o ființă cu Tatăl. Vasile nu spunea că Duhul este *homoousios*, dar din foarte influenta lui carte *Despre Sfântul Duh* era limpede că nu mai este nici o îndoială în această privință. Colegul său, Grigorie din Nazianz, s-a exprimat încă și mai clar: „Cât să mai ținem opaițul sub baniță?", protesta el, cerând ca Biserica să recunoască

dumnezeirea deplină a Fiului și a Duhului, precum și egalitatea și deoființimea lor. Explicația pe care o va da Grigorie poziției sale în cele *Cinci cuvântări teologice* (*Cuvântările 27-31*) a devenit ulterior textul clasic al învățăturii ortodoxe despre Sfânta Treime (va fi rezumat și simplificat de ***Ioan Damaschinul*** în tratatul său de *Dogmatică*). Pentru Grigorie, problema egalității cu Tatăl era de o importanță critică. Gândirea lui marchează sfârșitul a trei secole de subordinaționism implicit. În teologia treimică a lui Grigorie, Tatăl este cauza primordială a Sfintei Treimi. El este *arche*, Principiul Dumnezeirii în și pentru Sine, precum și în Fiul și Duhul. Din acest motiv, Fiul și Duhul dețin ființa proprie Tatălui. Ei sunt ceea ce este Dumnezeu Tatăl și sunt așa pentru că Dumnezeu Tatăl este așa. Tatăl se raportează la Fiul și invers prin dinamica tainică a iubirii. Fiul își are ființa în Tatăl, „fiind născut din Tatăl". Acest mod al ființării filiale veșnice constituie caracterul propriu ipostasului Său (semnificația filiației lui). Duhul purcede și El de la Tatăl, Care este, așadar, supremul *arche* al Celorlalți Doi într-o formă directă, nemediată (motiv pentru care Răsăritul a fost întotdeauna foarte îngrijorat de ideea de ***filioque***). Faptul acesta îi conferă și identitatea Lui ipostatică distinctă (prin aceea că El originează), precum și ființa Lui dumnezeiască (ființa dumnezeiască a Tatălui). Modul ființării Duhului nu este același cu cel al Fiului (de aceea, El este deosebit de Fiul). În vreme ce Fiul este născut, zice Grigorie, Sfântul Duh este „purces" (își ia argumentul din In. 15, 26). Această purcedere directă de la Tatăl îi conferă deplinătatea dumnezeirii, astfel că Duhul și Fiul sunt pe deplin și în chip egal Dumnezeu, însă fiecare într-o realizarea ipostatică deosebită a aceleași dumnezeiri, nu alta decât dumnezeirea Tatălui. Firea dumnezeiască nu este o proprietate comună a trei ființe distincte (adică un soi de atribut adăugat lui Dumnezeu), ci o Ființă dumnezeiască (cea a Tatălui) realizată ipostatic de Fiul și Sfântul Duh, în măsura în care fiecare derivă din El, raportându-se totodată la El. Cauzalitatea Tatălui în Treimea cea dumnezeiască (adică, într-un sens, rolul său dinamic de „izvor al dumnezeirii") este sinonimă cu propria Lui energie esențială ca „Dumnezeu Tatăl", ca Născător și Purcezător (al ipostasurilor divine). În această teologie sofisticată a unui triplu monism, creația este lucrarea întregii Sfinte Treimi. Opera lui Grigorie a reprezentat o teorie strălucită și complexă care avertizează chiar ea că prea multă reflecție teologică conduce la primejdia unei orbiri a minții, din pricina vorbirii despre taine pe care nici măcar îngerii nu le pot cuprinde. După el, conceptul Treimii va fi fixat de doi factori. Primul va fi larga acceptare a teologiei sale (în mult mai mare măsură decât ***crezul Sinodului de***

***la Constantinopol***, din 381, care ocolește întrebările dificile privitoare la relațiile treimice și care a dezamăgit enorm așteptările lui Grigorie); al doilea îl va reprezenta puterea constrângătoare a liturghiilor răsăritene, care erau saturate de doxologii trinitare. În Apus, urma să se desfășoare o nouă etapă, una care, într-un sens, va conduce teologia apuseană despre Sfânta Treime la un deznodământ similar celui obținut de capadocieni. Astfel, la sfârșitul vieții sale, Augustin ducea vechea lui credință despre suflet ca manifestare lăuntrică a lucrărilor lui Dumnezeu (***sufletul*** drept ***chip al lui Dumnezeu***) către o nouă culme, prin aceea că explica Sfânta Treime în termeni derivați din psihologia spirituală. Viața spirituală a ființelor omenești, susținea el în lucrarea lui *Despre Sfânta Treime*, păstrează urme ale prezenței Sfintei Treimi (*vestigia trinitatis*) înăuntrul ei, ca și cum ele ar fi niște mici icoane ale Dumnezeirii. Există mai multe astfel de urme, bunăoară unitatea internă a memoriei, intelectului și voinței omenești. Ele sunt trei lucruri distincte, cuprinse însă într-o singură putere și o singură realitate. Descrierea făcută de Augustin Sfintei Treimi, ca substratul cel mai adânc al vieții spirituale omenești, va cuceri gândirea occidentală. Tratatul reprezenta un comentariu extins al concepției trinitare, așa cum ajunsese aceasta până la el, însă teologul latin i-a dat o rezolvare excepțională. La fel ca și Capadocienii, Augustin scotea în evidență egalitatea și identitatea de ființă dinăuntrul Sfintei Treimi și punea totodată accentul pe felul în care cele trei persoane se întrepătrund în reciprocitatea iubirii, așezând astfel gândirea latină de după el pe direcția unei conceperi a Treimii ca model suprem al ontologiei comuniunii. În apărarea ***perihorezei*** reciproce a persoanelor, pentru Augustin era important ca Duhul să fie înțeles ca raportându-Se identic și la Dumnezeu Tatăl și la Fiul, iar, din acest motiv, el va susține că Răsăritul se înșelase: Duhul „purcede de la Tatăl și de la Fiul" (*filioque*), ca expresie a iubirii lor reciproce. În vremea în care scria, teologii grecii nu mai citeau latină, iar Augustin, după cum știm, avea la rândul lui mari probleme cu cititul în grecește. În următoarele secole, această ultimă chestiune teologică va rămâne în umbră și se va elabora ca problemă abia mai târziu (*vezi* ***Fotie***). La începutul secolului al VI-lea, un ucenic augustinian galic se hotărăște să rezume învățătura trinitară a maestrului său în forma condensată a unui crez (de fapt, mai mult un instrument de școală, decât un crez). Rezultatul a fost o mărturisire scurtă, cunoscută mai târziu sub numele de crez atanasian sau de *Quicumque Vult*. El a devenit rezumatul popular al uneia dintre cele mai dificile și mai strălucitoare cărți scrise de Augustin, dar avea din păcate tendința de a reduce

adânca taină a Sfintei Treimi la o serie de silogisme întortocheate, care se depărtau cumva de contextul lor originar, pronunțat soteriologic și spiritual.

Gestul acesta va avea un efect vătămător de lungă durată asupra gândirii trinitare apusene, chiar dacă în rugăciunile liturgice și în marile slujbe evlavia față de Sfânta Treime păstra în creștinismul latin, ca și în Răsărit, o direcție mai veche și mai simplă. După perioada Capadocienilor și a lui Augustin a existat atât printre creștinii din Răsărit, cât și la cei din Apus, sentimentul limpede că s-a înaintat destul în speculațiile trinitare, iar tendința ulterioară va fi aceea de a repeta mai mult sau mai puțin formulele, fără a și înțelege neapărat dinamica iconomiei. Aceasta va duce la o anumită osificare a mărturisirilor trinitare ale Bisericii în epocile mai târzii, una evident absentă în disputele inițiale.

---

B. Bobrinskoy, *The Mystery of the Trinity* (New York, 2001); R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh, 1988); B. Lonergan, *The Way to Nicaea* (Londra, 1976); G.L. Prestige, *God in Patristic Thought* (Londra, 1952); T.F. Torrance, *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Church* (Edinburgh, 1988); H.A. Wolfson, The *Philosophy of the Church Fathers* (vol. 1; Cambridge, Mass., 1964).

**Treimea iconomică** [/ economică]

Acesta este un termen modern care desemnează o concepție veche și oarecum embrionar despre dumnezeiasca Treime. Este centrată, în particular, pe relația Dumnezeului suprem cu ***Logosul*** divin, implicând „extrapolarea" Logosului de către Dumnezeu doar pentru scopul creării cosmosului. În anumite sisteme, extrapolarea ulterioară a Sfântului Duh poate fi, de asemenea, întreprinsă ca parte corespunzătoare a acestei „iconomii" sau ca activitate intenționată pentru mântuirea lumii. Distincția trasată de apologetul ***Teofil al Antiohiei*** între Dumnezeirea absolută în sine, cu Cuvântul și Înțelepciunea Sa conținute imanent (*logos endiahetos*) în propria ființă, și Logosul „rostit" de Dumnezeu pentru scopul creației (*logos prophorikos*) sugerează această schemă. Întreaga concepție este fundamentată pe punctul de vedere al ***monarhianismului*** preniceean. Dumnezeu este fundamental unul și a devenit „întreit" doar pentru scopul creației și răscumpărării. De vreme ce Treimea este astfel, mai degrabă, o „acțiune de mântuire" (*oikonomia*) decât trei persoane (ipostasuri) distincte și care coexistă din veșnicie, atunci acest sistem poate fi numit „trinitarianism iconomic". Se deosebește de ***modalism*** în măsura în care era o poziție implicată și nu o teologie elaborată (prin urmare, doar prin retrospectiva modernă este denumită așa de

clar) și deoarece considera persoanele Trinitare, probabil, niște realități mai constante în Dumnezeu decât o făcea modalismul. Perspectivele iconomice, în grade variate, marchează gândirea lui ***Tertulian***, ***Novațian*** și ***Pavel din Samosata***. În secolul al IV-lea, era deja considerată un arhaism, făcându-și una dintre ultimele sale apariții la ***Marcel de Ancira***. Marcel a forțat această noțiune dorind să sugereze că, la sfârșit, Dumnezeu-Tatăl va retrage în viața Sa imanentă ***ipostasurile*** Fiului și Duhului în mistuirea finală a tuturor lucrurilor. Pentru a combate ideile acestuia, a fost adăugat la Crezul niceean expresia „a Cărui împărăție nu va avea sfârșit". Respingerea publică de către Biserică a lui Marcel a fost unul dintre factorii care, după Niceea, au dus la elaborarea unei teologii trinitare înfloritoare, inițiată de ***Atanasie al Alexandriei*** și desăvârșită de ***Părinții Capadocieni***, ***Vasile al Cezareei***, ***Grigorie din Nazianz*** și ***Grigorie al Nyssei***. La mijlocul secolului al XX-lea, teoria a fost reînsuflețită de unii teologi pentru a încerca fundamentarea unei teologii a lui „Dumnezeu pătimitor". În Antichitate, a fost considerată extrem de șubredă fiindcă făcea confuzie între activitatea lui Dumnezeu (*energeia*) cu ființa lui Dumnezeu (*ousia*), estompând o distincție critică între Creator și actul creator manifestat în parametrii timpului și spațiului creat. Presupunerea că Dumnezeu, cel revelat în iconomia mântuirii, este sinonim cu Dumnezeu-în-Sine a fost radical respinsă de Părinții Capadocieni care afirmau poziția patristică clasică potrivit căreia Dumnezeu este revelat parțial în iconomia mântuirii, dar rămâne cu totul necunoscut în propria ființă, față de toți, cu excepția celorlalte ipostasuri ale Treimii (*cf.* Grigorie din Nazianz, *Cuvântări* 37-41).

---

G.L. Prestige, *God in Patristic Thought* (Londra, 1936), pp. 97-111; H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Londra, 1970), pp. 177-223; B. Bobrinskoy, *The Mystery of the Trinity* (New York, 1999), pp. 197-219.

**Tropologie** (Lectură tropologică) *vezi* **Alegorie**

**Tyconius** (fl. 370-400)

Mirean din Africa și apologet al comunității ***donatiste***, Tyconius a fost un gânditor moderat care a început să pună sub semnul întrebării crezul fundamental al mișcării donatiste, potrivit căruia Biserica este în esență comunitatea celor puri și este reprezentată real doar de credincioșii neclintiți din comunitățile donatiste. A compus o carte, actualmente pierdută (*Despre războiul lăuntric*), în care susținea că Biserica este comunitatea amestecată a păcătoșilor și sfinților și e menită să se răspândească în întreaga lume. Ca urmare, Tyconius și-a atras mustrarea episcopului său (Parmenian) și condamnarea

la sinodul donatist de la Cartagina, din 380. Gestul acesta a atras totodată atenția mai împăciuitoarei comunități ortodoxe din ***Africa de Nord***, îndeosebi a lui ***Augustin***, care a dat peste lucrarea sa de îndată ce s-a întors în Africa, în 388. Tyconius a lăsat o amprentă durabilă asupra istoriei Bisericii prin influența lui asupra lui Augustin, influență mediată de opera sa de ecleziologie și exegeză. Tyconius a fost primul scriitor latin care a elaborat o *Carte de Reguli* sistematică pentru călăuzirea interpreților biblici. Augustin i-a încorporat cele șapte reguli în lucrarea sa *De doctrina christiana* (3, 30-42; *vezi* și *Epistola 41*) și a asigurat în felul acesta transmiterea în Apus a autorității lui Tyconius. Regulile sale consideră că scopul exegezei este descoperirea „tainei [chei] Scripturii", care este revelația Bisericii, culminația mistică a întregii istorii și ***revelații*** istorice, ce se va împlini la sfârșitul istoriei prin purificarea tuturor păcătoșilor. Regulile gravitează în jurul ideii de interpretare eclezială a Scripturii. Bunăoară, tot ce se spune în Biblie despre trupul lui Hristos poate fi înțeles ca referindu-se la ***Biserică*** (Regula 1). Trupul lui Hristos este dublu (două firi), ceea ce simbolizează deosebirea din Biserică, în istoria de acum, dintre sfinți și păcătoși (Regula 2). Referințele din Scriptură la har și Lege trebuie interpretate în lumina deosebirii dintre literă și duh (Regula 3). Comentatorii trebuie să diferențieze cu grijă referințele la gen și la specii și să nu le identifice greșit sau să le inverseze. Un exemplu în această privință este făgăduința unei „inimi noi" din Iezechiel 36, 26, care se referă nu la înnoirea lui Israel, ci la darul lui Dumnezeu făcut de Biserică lumii și activ în ***taina botezului*** (Regula 4). Tyconius mai vorbește și despre cum trebuie tratat simbolismul numerelor (Regula 5), apoi despre motivul pentru care adesea scriitorii biblici își repetă spusele (Regula 6) și despre cum trebuie deosebite referințele la trupul lui Hristos de cele la trupul lui Satan (Regula 7). Această abordare ecleziocentrică a Scripturii a dominat imaginația medievală. Tyconius a mai scris și un *Comentariu la Apocalipsă* (astăzi pierdut), dintr-o perspectivă foarte spiritualistă, care l-a influența de Beda [Venerabilul].

---

P.M. Bright, *The Book of Rules of Tychonius: Its Purpose and Inner Logic* (Notre Dame, Ind., 1988); F.C. Burkitt, *The Book of Rules of Tyconius* (Cambridge, 1894; retip. 1967); A.B. Sharpe, „Tyconius and St. Augustine", *Dublin Review* 132 (1903), pp. 64-72.

## U

### Unire ipostatică

Acest concept s-a dezvoltat din hristologia Sfântului ***Chiril al Alexandriei*** și a fost întrebuințat în hristologiile sinodale ale ***Sinoadelor Efes I*** (431), ***Calcedon*** (451) și ***Constantinopol II*** (553). El afirmă ***Logosul*** dumnezeiesc drept singurul subiect personal (***hypostasis***) al lui Hristos. În calitate de ipostas divin unic, Logosul îl concretizează personal, adică realizează existențial (în greacă, ipostaziază) umanitatea lui Hristos (*ousia* omenească). Unirea ipostatică înseamnă că cele două firi sunt unite împreună într-o unică persoană subiectivă. Conform termenilor unirii ipostatice, faptele firii umane (mâncatul și dormitul, de exemplu) și actele firii divine (atotștiința și nemurirea, de exemplu) pot fi amândouă atribuite în mod legitim aceluiași subiect. Astfel, este îngăduit să vorbești despre Hristos folosind termeni precum „moartea lui Dumnezeu" sau „Cuvântul lui Dumnezeu înfășurat în scutece" sau să o numești pe ***Fecioara Maria*** „Maica lui Dumnezeu" (***Theotokos***). Această teorie a fost perfecționată de scriitorii bizantini hristologici și mistici pentru a simboliza ***îndumnezeirea*** umanității, realizată prin întruparea lui Dumnezeu în istoria omenirii.

J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy* (Leiden, Olanda, 1994), pp. 212-222; G.L. Prestige, *God in Patristic Thought* (Londra, 1952), pp. 162-190.

# V

## **Valentin** (fl. 120-160)

Învățător *gnostic* de seamă, Valentin era faimos pentru pregătirea lui intelectuală și retorică. Respingerea lui de către Biserica de la ***Roma*** și de către alte comunități creștine majore a fost scânteia ce va lumina diferența dintre teologia ortodoxă și cea gnostică (deși firește că a existat o largă diversitate de idei atât în ***ortodoxie***, cât și în gnosticism). Valentin este astfel, indiferent de interesul pe care îl pot trezi ideile sale, catalizatorul întregului concept de ***tradiția*** ortodoxiei. S-a născut la ***Alexandria*** și a ocupat o catedră la ***Roma***, între 136 și 140. Se pare că, potrivit lui ***Eusebiu*** și ***Tertulian***, a plecat în Cipru în 160, în mare parte din cauza ostilității Bisericii romane față de el. Valentin a fost identificat în literatura apologetică creștină ca prototip al ereticilor, iar din opera lui nu a rămas aproape nimic, chiar dacă sistemul său este pe larg descris (și ridiculizat) de mai mulți martori ostili, îndeosebi de ***Irineu***. În secolul al XX-lea, un eveniment major l-a reprezentat descoperirea de la Nag Hamadi a literaturii gnostice și mulți savanți cred astăzi că ***Evanghelia Adevărului*** a fost scrisă de el sau cel puțin că reflectă substanțial învățăturile sale. În teologie, Valentin spune că *pleroma* sau Cuvântul Divin este totalitatea a treizeci de puteri sau eoni. Din perechea primordială (o conjuncție masculin-feminină numită Inefabilul și Tăcerea) emană o a doua conjuncție, iar din aceste patru entități iese o altă serie de patru, alcătuind cele opt elemente ale Primei Ogdoade. Unsprezece perechi de eoni masculin-feminini apar în schimb, care formează în total plenitudinea celor treizeci. Cel mai tânăr și ultimul dintre ei este Sophia (Înțelepciunea). Fiind ultima emanație, ea este imperfectă, slabă și lipsită de repaus. Rătăcirea ei produce un dezastru, adică lumea materială și pe dumnezeul lumii materiale, demiurgul, cel ce e numit „Dumnezeu” în Vechiul Testament. El este o putere demonică inferioară ce domnește asupra lumii, ținând sufletele întemnițate în ignoranță prin aceea că le cere să-l adore ca pe adevărata și suprema divinitate. În timpul producerii dezastruoase de către Sophia a cosmosului material, o parte din ființa spirituală a ajuns captivă în materie. Unul dintre eonii superiori, milostivul Hristos ceresc, L-a trimis pe Mântuitorul Iisus pentru a elibera sufletele de întemnițarea lor materială. Cei care înțeleg mesajul sunt luminați și eliberați. Cei ce se agață de formele materiale continuă să fie înrobiți demiurgului, într-o lume plină de suferință și stricăciune care e privată de sens spiritual și lipsită de potențialitate pentru dezvoltarea sufletească. Credincioșii sunt clasificați pe măsura nivelului lor de iluminare (de gnoză) în Materiali, Psihici

și Duhovnicești. Cei Duhovnicești sunt aceia care dețin taina ce le permite să urce către reunire finală cu eonii superiori după moarte. Sistemul lui Valentin este o expresie de tip ***platonic*** a problemei Unului și multiplului, care imaginează o ierarhie descendentă de emanații mijlocitoare între Dumnezeul suprem și puterile demonice ale lumii materiale. Dar Valentin combină metapsihismul platonic și cu elementele majore ale ideii ***mântuirii*** creștine, dând vieții lui Iisus o semnificație profund cosmică. Oponenții ortodocși ai acestei concepții l-au combătut în principal din cauza faptului că Valentin deconecta de la istorie narațiunea despre Iisus, smulgând-o din contextul unitar al Scripturilor ebraice, dar au fost și adânc influențați măreția felului în care Valentin explica implicațiile metafizice și universale ale mesajului creștin al mântuirii. Gânditori importanți precum ***Clement din Alexandria*** și ***Origen*** au purces în opera lor la reabilitarea acestei dimensiuni cosmice și au revendicat unele idei pentru tradiția ortodoxă. Bunăoară, gnosticii au reprezentat de timpuriu pentru creștini un imbold de a reflecta la integrarea Scripturilor ebraice în mesajul Evangheliei și în propovăduirea ***întrupării*** divine. Valentin a lăsat în urma lui două școli: așa-numita școală apuseană, care îi includea pe Ptolemeu și pe ***Heracleon*** (primul creștin care a lăsat un comentariu biblic, păstrat în *Comentariul al Ioan* al lui Origen), și școala răsăriteană, condusă de Marcu și de Teodot (ale căror scrieri sunt discutate de Clement al Alexadnriei în *Fragmentele din Teodot*).

---

H. Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* (2d. Ed.; Boston, 1963); B. Layton, ed., *The Rediscovery of Gnosis* (Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale University, March 28-31, 1978; Leiden, 1980); K. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism* (San Francisco, 1983).

**Varsanufie și Ioan**
(jumătatea secolului al VI-lea)

Sfântul Varsanufie a fost considerat drept unul dintre ultimii reprezentanți ai tradiției clasice de sfinți și bătrâni ai ***deșertului***. Era egiptean din naștere și a trăit ca ascet singuratic în Gaza. Contemporanul său mai tânăr, Sfântul Ioan Profetul, a fost un pustnic care a locuit lângă el. Între cei doi a avut un loc un schimb de scrisori care au fost mai târziu adunate și puse în circulație sub titlul *Întrebări și răspunsuri*. Conținutul lor îl reprezintă întrebările puse bătrânului de Ioan și alți monahi, poate prin mijlocirea lui Ioan, întrebări care caută să elucideze semnificația vieții ascetice și modurile de a evita problemele obișnuite. Dialogurile pline de miez rezumă tradiția deșertului a spuselor părinților, într-un moment în care monahismul reacționa puternic împotriva

teologiei speculative ***origeniste***; au avut un impact profund asupra tradiției ascetice de mai târziu în timpul a două perioade importante de sinteză. Scrisorile i-au influențat, la puțin timp după scriere, pe distinșii învățători monastici ***Ioan Scărarul*** și Dorotei al Gazei. Mai târziu, au cunoscut o revigorare în Bizanț, influențând mistici importanți precum Pavel din Evergetinos și Simeon Noul Teolog. Astfel, scrisorile au rămas în tradiția mai largă a teologiei ascetice ortodoxe drept lucrări clasice de îndrumare ascetică pentru liniștirea sufletului și ridicarea de la curăția inimii la simțirea prezenței lui Dumnezeu.

---

I. Hausherr, „S. Barsanuphe", în *DSP* 1 (Paris, 1937), col. 1255-1262; S. Rose, trad., Saints Barsanuphius and John: *Guidance toward Spiritual Life: Answers to the Questions of Disciples* (Platina, Calif., 1990).

**Vasile al Ancirei** (m. după 363)

Vasile al Ancirei a fost unul dintre conducătorii facțiunii ***homoiusiene*** din timpul controversei ariene din secolul al IV-lea, facțiune care respingea termenul ***homoousion*** propus de ***Sinodul de la Niceea I (325)***, dar era apropiată de sensul niceean al statutul divin al Logosului-Fiul lui Dumnezeu. Vasile a fost unul dintre conducătorii Sinodului de la Sirmium, din 351. După moartea sa, propria facțiune se va reconcilia cu cea niceeană sub conducerea lui ***Meletie al Antiohiei***, cu ajutorul lui ***Atanasie*** la Sinodul de la Alexandria, din 362 (care a făcut un apel ca toți oamenii de bună-credință să se unească, în ciuda deosebirilor de terminologie) și cu ajutorul ***Părinților Capadocieni***. Alianța a fost hotărâtoare pentru sfârșitul crizei ariene în Biserica Răsăriteană. Vasile a fost ales episcop de Ancira după depunerea lui ***Marcel***, în 336. Se crede că tratatul *Despre feciorie*, atribuit lui ***Vasile al Cezareei***, este lucrarea sa.

---

R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh, 1988); J. Quasten, *Patrology* (vol. 3; Utrecht, Olanda, 1960), pp. 201-203.

**Vasile al Cezareei** (330-379)

Cunoscut încă din timpul vieții sub numele de „Sfântul Vasile cel Mare", Vasile al Cezareei a fost cel mai dinamic și activ în domeniul politic dintre toți ***Părinții Capadocieni***, chiar dacă nu și cel mai original dintre ei. A fost fiul unui retor, provenind dintr-o familie înstărită. Și-a făcut studiile în Capadocia (unde l-a întâlnit pentru prima dată pe ***Grigorie din Nazianz***), apoi la ***Constantinopol*** și, în sfârșit, la Atena, unde a studiat 6 ani și unde prietenia sa cu Grigorie din Nazianz s-a adâncit, devenind o legătură de o viață. În 355, s-a întors în Capadocia și a predat retorica timp de un an înainte de a-și împlini dorința de

a vizita (împreună, probabil, cu ***Eustațiu al Sevastiei***) comunitățile ascetice din ***Siria***, Mesopotamia, Palestina și Egipt. La întoarcere în Capadocia, Vasile a fost botezat și a îmbrățișat viața pustnicească sub influența lui Eustațiu și a surorii sale, ***Macrina***, care transformase deja proprietatea lor de la țară – Annesoi, în Pont – într-un loc de nevoință monahală. L-a invitat aici și pe Grigorie din Nazianz, deși acesta era de părere că stilul de viață monahal nu este pe gustul său, preferând să se retragă pe propriul domeniu, într-o însingurare dedicată studiului. Grigorie și Vasile au colaborat la realizarea ***Filocaliei*** (o primă ediție a unor pasaje alese din ***Origen***), dar și la compunerea unor scrieri despre viața monahală. Această nevoință timpurie a scrierii unor manuale pentru asceții grupați în jurul lor (se remarcă, în special, *Asceticon*-ul lui Vasile, deși unii sunt de părere că aceasta este lucrarea lui Eustațiu) au avut un impact istoric sub forma *Regulilor monahale* care i-au conferit lui Vasile titlul de „părintele monahilor răsăriteni". Cartea *Moralia* (maxime pustnicești tradiționale, însoțite de pasajele scripturistice doveditoare) a apărut în 358 și a fost urmată de *Asceticon* (c. 363, care este cunoscut îndeosebi sub numele de *Reguli*). A fost mai întâi sfințit ca citeț în 360, apoi hirotonit preot, în 362, în Cezareea Capadociei. Vasile a fost implicat activ în lupta de rezistență dusă împotriva facțiunii ariene condusă de ***Aețiu*** și ***Eunomie***. Membru, la început, al facțiunii ***homoiusiene***, majoritară în Capadocia, a devenit tot mai implicat în apărarea Crezului de la Niceea (susținut de facțiunea ***homousiană***). S-a certat cu episcopul său, Eusebiu, și s-a retras pe proprietatea sa până în 364, când amenințarea instalării unui episcop ***arian*** din anturajul Împăratului Valens l-a adus înapoi în slujba Bisericii din Cezareea. Grigorie din Nazianz a mijlocit această revenire și amenințarea lui Valens a fost înlăturată; Vasile însă și-a câștigat mulți dușmani în rândul ***clerului*** din Cezareea. În timpul foametei din 368, a coordonat efortul Bisericii de sprijinire a populației din acea regiune și a câștigat sprijinul oamenilor. În 370, a fost ales episcop al orașului său, în ciuda opoziției administrației civile și a multor episcopi. La scurt timp după, marea eparhie a Capadociei a fost împărțită în două și, pentru a echilibra influența noului mitropolit, Antim din Tyana, Vasile a încercat din răsputeri să așeze în orașele mici episcopi din cercul său de prieteni. Această acțiune i-a înălțat pe ***Grigorie al Nyssei*** și Grigorie din Nazianz la statutul de episcopi, dar, de asemenea, a cauzat disensiuni în rândul cunoscuților săi, care erau de părere că mașinațiunile sale nu erau decât certuri asupra veniturilor, mascate sub forma unor dispute teologice. S-a aliat cu ***Meletie al Antiohiei***, unul dintre vechii apărători ai Niceei,

devenind, din ce în ce mai mult, reprezentantul public al facțiunii niceene. El considera că această alianță (care l-a implicat într-un conflict cu ***Atanasie*** și papa ***Damasus***) era fundamentală pentru cauza niceeană în Răsărit și a respectat-o cu fidelitate, deși l-a îndepărtat de vechiul său mentor și prieten, Eustațiu al Sevastiei care avea să îmbrățișeze, mai târziu, doctrina ***pnevmatomahă***, negând dumnezeirea ***Duhului Sfânt***. Ruptura publică de Eustațiu s-a produs când Vasile a publicat extrem de influenta sa carte, *Despre Duhul Sfânt*, cărțile 1-3, în care Vasile afirmă dumnezeirea Fiului și a Duhului și pavează drumul pentru deplina mărturisire neoniceeană a Treimii, pe care Grigorie din Nazianz o va elabora la ***Sinodul de la Constantinopol***, din 381. A murit în 379, epuizat în urma nevoințelor sale. Scrisorile lui Vasile sunt surse importante de informație despre viața Bisericii din secolul al IV-lea. ***Hexaemeron***-ul sau tâlcuirea relatării despre crearea lumii din cartea Facerii este o capodoperă de teologie biblică creștină timpurie și ne arată că Vasile era înzestrat cu un simț fin pentru puterea morală a Scripturii și un origenist moderat. Tratatul său *Împotriva lui Eunomie* a reprezentat un impuls puternic care a revitalizat rezistența niceeană; Vasile și-a petrecut mare parte din viață încercând să îi convingă pe homoiusieni că poziția lor era, în fond, reconciliabilă cu cea a homousienilor, un element cheie pentru succesul pe termen lung al cauzei niceene. Lucrarea sa în Biserică în calitate de învățător și apărător public al orașului său (a inițiat construirea unuia dintre cele primele spitale importante patronate de monahi creștini) a făcut din Vasile un model pentru viitorii episcopi răsăriteni, iar în epoca bizantină, a fost desemnat drept unul dintre cei „Trei Sfinți Ierarhi" (împreună cu Grigorie din Nazianz și ***Ioan Hrisostom***), cei mai importanți arhierei-teologi din perioada Antichității târzii.

---

W.K.L. Clarke, *St. Basil the Great: A Study in Monasticism* (Cambridge, 1913); S.R. Holman, *The Hungry Are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia* (Oxford, 2001); B. Jackson, *St. Basil: Letters and Select Works* (NPNF second series, 8; retip. Grand Rapids, 1989); P. Rousseau, *Basil of Caesarea* (Berkeley, Calif., 1994).

**Vasilide** [/ Basilides] (fl. 135-161)

Nu a supraviețuit nimic din opera acestui teolog sirian care a fost în centrul unei școli ***gnostice*** din ***Alexandria*** și care a scris unele dintre cele mai timpurii comentarii biblice, inclusiv o evanghelie și o carte cu ode. Două tradiții despre opera lui oferă o perspectivă cu totul contradictorie. În relatarea lui ***Irineu*** (*Adversus haereses* 1, 24), doctrina lui Vasilide pare a fi înrudită cu sistemul gnostic al lui ***Valentinian***. Deitatea este mai presus de orice descriere, mai presus de existență; de asemenea, ea a

emanat o serie de puteri intelectuale (Nous, Logos, Phronesis, Sophia și Dynamis). Ultimele două au creat primul cer, inaugurând o serie de alte diade care, la rândul lor, au creat alte ierarhi, de ceruri descendente până ce numărul perfect de ceruri, 365, a fost împlinit (oferind astfel o anumită formă de răspuns metafizic la problema filosofică ubicuă a reconcilierii între unu și multiplu). Îngerii, în cerul ultim și cel mai de jos, conduși de acel rebel înger numit de scriptura evreiască Dumnezeu, au creat cosmosul material, o lucrare infectată de răutate și tiranie. Hristos, întrupând spiritul lui Nous, a fost trimis să elibereze sufletele din această sclavie întunecată. El și-a schimbat forma cu Simon din Cyrene, lăsându-l pe Simon să fie răstignit în timp ce El s-a înălțat liber la ceruri. Acest pasaj a fost considerat scandalos de Irineu, dar prin această concepție, probabil că Vasilide vroia să reprezinte, inițial, diferențierea simbolică dintre ucenicul psihic „necunoscător", care trăiește o imitație a vieții lui Simon, urmând o cale de nevoință și disciplină, și ucenicul gnostic, care îl caută pe Nous și înțelege fundamentala lipsă de importanță a trupului și a necesităților lui. În relatarea care se găsește la ***Ipolit*** (*Respingerea tuturor ereziilor* 7, 20-27), sprijinită de dovezi din alți scriitori creștini, se spune că Vasilide propovăduia ideea unui cosmos care exista ca „sămânța lumii" Dumnezeului Preaînalt. Din sământă derivă o întreită filiație (una fină, o alta grosieră și o a treia, care are nevoie de purificare), într-o ierarhie descendentă. Prima este o putere ascendentă; a doua urcă datorită puterii primite de la Duhul Sfânt; a treia este purificată prin ajutorul dat oamenilor ca să urce. De asemenea, din sământă derivă și doi arhonți și amândoi sunt însoțiți de propriii fii. Primul fiu își conduce tatăl și împărăția sa (cei opt desăvârșiți sau Ogdoada) la pocăință, în timp ce cel de-al doilea fiu oglindește acest proces și învață adevărul pe tatăl său și împărăția celor șapte (Hebdomada). Lumina salvifică a Ogdoadei și a Hebdomadei a fost cea care L-a inspirat pe Iisus, Cel luminat, Care îi cheamă pe cei aleși înapoi la Dumnezeu, tămăduind starea ființială de păcat a anumitor suflete. ***Origen*** spune că Vasilide propovăduia învățătura transmigrației sufletelor (*vezi* ***pitagoreism***, ***reîncarnare***). Impactul fundamental al acestui sistem a fost nașterea unui principiu de intermediere soteriologică care a încercat să îmbine ***kerygma*** creștină cu sistemele ***filosofice*** de intermediere cosmologică.

---

W.H.C. Frend, *Saints and Sinners in the Early Church* (Londra, 1985), cap. 2; R.M. Grant, „Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne", *REA* 25 (1979), pp. 201-216; W.A. Löhr, *Basilides und seine Schule: eine Studie zur Theologie – und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts* (Tübingen, Germania, 1996).

**Văduve**

Numărul mare de văduve din comunitățile creștine ale Antichității târzii a fost un rezultat natural al obiceiului căsătoriei romane, unde adesea bărbați mai în vârstă se logodeau cu tinere fete. La moartea soțului, deținător de drept al averii, proprietatea familiei (în primul rând dacă aceasta exista) nu era moștenită de văduvă, ci de ruda cea mai apropiată pe linie masculină. Aceasta însemna că atât văduvele care nu aveau patrimoniu, cât și cele ce fusese odinioară bogate, ajungeau adesea nevoiașe prin moartea soțului. Având puține șanse de câștig propriu, ele reprezentau o clasă deosebit de vulnerabilă (și fuseseră privite astfel încă din perioada Vechiului Testament, așa cum se poate vedea în Ieș. 22, 22; Deut. 10, 18). Scriitorii creștini timpurii au insistat pe nevoia unui efort susținut din partea bisericilor locale de a ocroti financiar văduvele (Iac. 1, 27; *Păstorul lui Herma, Porunca* 8, 10; *Pilda* 1, 8; 5, 3; Ignatie al Antiohiei, *Către Policarp* 4; *1 Clement* 8; *Constituțiile Apostolice* 4, 2). Așa cum rezultă din cele mai vechi dispoziții privind înscrierea văduvelor creștine (I Tim. 5, 9-10), până în secolul al II-lea situația lor va cunoaște o prefacere. Se naște acum ideea văduvei ca femeie în vârstă cu însărcinare aparte din partea Bisericii pentru ***rugăciune*** și fapte de caritate. Este o dezvoltare atestată prima oară în *Amintirile pseudo-clementine* (6, 15) și atribuită Apostolului Petru, ceea ce înseamnă că e posibil să își aibă originea la ***Antiohia***. Textele ***patristice*** sugerează că îndatorirea de a-i hrăni pe bolnavi, de a evangheliza și catehiza femeile păgâne interesate de Biserică și de a împărți milostenia erau adesea săvârșite de văduve (Clement din Alexandria, *Stromate* 3; *Constituțiile Apostolice* 3, 5), ele distingându-se, așadar, ca o grupare aparte de vechi slujitori creștini. ***Origen***, în secolul al III-lea, le recunoaște explicit ca o clasă de slujitori oficiali existentă în Cezareea zilelor lui (*Comentariul la Evanghelia după Ioan* 32, 7). Văduvia ca slujire religioasă s-a ivit, așadar, dintr-o încercare timpurie de a institui ajutorul social. Către secolul al IV-lea, a început să fie obiectul reflecției patristice, îndeosebi în omilia lui ***Ioan Hrisostom*** *Despre alegerea văduviei* (*Vidua eligatur*), unde acesta observă cum a fost răsturnată și înălțată starea acestei clase sociale sărace și disprețuite, grație slăvirii pe care i-a dat-o Biserica. În literatura ***siriacă***, văduvele sunt numite „altarele lui Dumnezeu”. Titlul sugerează că ele au reprezentat probabil nucleul inițial al acelei clase de „femei rugătoare” care se pare că prelungeau timpul oficial în care Biserica se aduna pentru rugăciune (începutul serviciului liturgic pentru rugăciune, împreună cu adunările pentru împărtășire), locul acestora fiind luat mai târziu de călugărițe (*vezi* ***fecioare***). Slujirea văduvelor pare să fi căzut

în desuetudine pe la mijlocul secolului al IV-lea, când îndatoririle lor vor fi preluate, mai mult sau mai puțin, de ***diaconițe***.

---

C. Methuen, „Widows, Bishops, and the Struggle for Authority in the Didascalia Apostolorum", *JEH* 46, 2 (1995), pp. 197-213; C. Osiek, „The Widow as Altar: The Rise and Fall of a Symbol", *TSC* (1983), pp. 159-169; B.B. Thurston, *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church* (Minneapolis, 1989); C.H. Turner, „Ministries of Women in the Primitive Church: Widow, Deaconess, and Virgin in the First Four Christian Centuries", în H.N. Bate, ed., *Catholic and Apostolic* (Londra, 1931), pp. 316-351.

## Vedenii

Conceptul de vedenie (*optasia*, *orama*), componentă semnificativă a perspectivei teologice, a avut o istorie complexă în creștinism și cu siguranță și în literatura patristică. Deși majoritatea Părinților au socotit că vedeniile și epifaniile din Vechiul Testament (de exemplu, rugul aprins sau revelațiile de pe Sinai) sunt evenimente istorice, ei au fost mai puțin înclinați să continue această tradiție epifanică și în Noul Testament, deși ucenicii „au văzut" adesea manifestări de acest tip, mai cu seamă dacă e vorba despre episodul Schimbării la Față (Marcu 9) sau despre ***înviere***. În cele mai multe cazuri, chiar și atunci când comentează experiențele vizionare ale profeților Vechiului Testament (*cf.* Ipolit, *Comentariul la Daniel* 4, 36, 1), care vedeau diferite lucruri cu ochii trupești și primeau astfel diverse mesaje spirituale pe care le transmiteau prin propovăduire, comentatorii patristici folosesc expresii de tipul „au fost vrednici de aceste vedenii"; ele implică ideea că generația actuală nu ar fi la fel de vrednică (câtă vreme era limpede că vedeniile epifanice își diminuaseră în veacurile ulterioare rolul de vehicul al discursului teologic), dar, totodată, și că propovăduirea prin cuvânt reprezintă o formă mult mai importantă de discurs, vedenia fiind doar un preludiu aparte. Astfel, chiar dacă vedenia e îndepărtată, sarcina de a propovădui nu încetează, iar în unele cazuri (s-a susținut că) rezultatul ar fi chiar mai curat. Cu toate acestea, unii dintre teologii vechi, mai ales cei de origine siriacă precum *Păstorul lui Herma*, considerau vedeniile un element fundamental al viziunii și discursului profetic. Se observă totuși un pronunțat contrast între Herma și contemporani ca ***Clement Romanul***. La acesta din urmă, trezvia și argumentul rațional ating un apogeu. Vedeniile sunt lăsate deoparte, ceea ce explică într-o anumită măsură și dizgrația în care va cădea odinioară faimosul *Păstor*. Vedeniile sunt mult mai vii în literatura apocrifă, explicația fiind că ea are la bază în mare măsură narațiuni ***apocaliptice*** de tip siriac (*cf.* *Apocalipsa* Apostolului Pavel); dar tendința slăbește rapid odată cu

marginalizarea apocrifelor. Revenirea, în secolul al VII-lea, a „vedeniilor lumii de dincolo" în literatura creștină poate fi și ea explicată ca o retrospectivă apocaliptică, însoțită de elemente împrumutate din *Eneida* lui Vergiliu, cartea a 6-a (*cf.* Grigorie cel Mare, *Dialoguri* 4, 37-38; *Visio Baronti*; Grigorie de Tours, *Istoria francilor* 4, 33; 7, 1). Pentru ***Clement din Alexandria***, ***Ipolit*** și ***Origen***, reprezentanții școlii Logosului, tranziția este mai mult sau mai puțin decisă: „cuvântul" (aici se pune în valoare sinonimia dintre Logos și discursul rațional) domnește în chip absolut asupra unor categorii de cunoaștere inferioare, precum senzația (*aisthesis*) sau vedenia (*optasia* – vederea), ca parte a vocației Bisericii de a urca dincolo de realitățile trupești, către o „cuprindere" spirituală a adevărului. Ulterior acestor teologi, cuvântul „vedenie" ajunge în teologia creștină să însemne de obicei o „cuprindere cu mintea". Interpretarea pe care Origen o dă Schimbării la Față a lui Hristos acordă un spațiu întins discutării ideii că apostolii cei aleși au „văzut slava lui Hristos" nu cu ochii trupești, ci mai degrabă cu ochii Duhului ce li S-a dăruit cu acest prilej; cu alte cuvinte, vedeniile lor nu erau nicidecum *optasiai*, ci mai degrabă o pătrundere intelectuală-spirituală adâncă dincolo de vălul trupului (care acoperea ochii celorlalți apostoli, încât ei nu puteau percepe în nici un fel slava lui Iisus) (*cf. Contra Celsum* 4, 16; 6, 68; *Omilii la Facere* 1, 7; *Comentariu la Matei* 12, 36-43). În mișcarea ascetică din secolul al IV-lea, ucenicii lui Origen, precum ***Evagrie***, au accentuat această perspectivă teologică și au avertizat împotriva încrederii în fenomenele vizionare din viața călugărească. Vedeniile au puțină trecere înaintea acestora și adesea se dezvăluie a fi ispite de care monahul e nevoit să se păzească, amăgiri inspirate de activitatea demonică. Evagrie va împământeni această precauție față de vedenii în literatura ascetică ulterioară. Este de presupus că vedeniile, fenomen obișnuit în elenismul păgân, vor fi avut în viața creștină populară din primele cinci veacuri o trecere mai mare, însă transmiterea literaturii despre vedeniile creștine tinde să le reducă la tăcere și să le preschimbe într-o distincție dintre „***visele*** cu ochii deschiși" și „visele de noapte". În literatura hagiografică încă mai apar vedenii, dar către secolul al IV-lea, ele devin, împreună cu visele profetice, periferice din punct de vedere teologic, iar aceasta în ciuda portretului de înainte-văzător pe care îl primește ***Antonie*** în *Viața lui Antonie* compusă de Atanasie. În colecția alfabetică a *Patericului* (lucrare duhovnicească din pustia egipteană a secolului al IV-lea), o povestire atribuită lui Avva Olimpie dovedește schimbarea de macaz din lumea creștină în ce privește vedeniile. Povestirea se referă la un dialog între un preot al lui Isis și doi tineri monahi. Preotul păgân

este uluit să afle că cei doi asceți nu au o „vedenie" regulată a Dumnezeului lor, deoarece el socotește că fenomenul e ceva normal pentru niște adoratori zeloși. Călugării sunt atât de tulburați în urma discuției, încât se întorc să ceară bătrânilor lor sfatul și li se spune că numai drepții care s-au nevoit din răsputeri și au atins curăția au parte de vedenii. Morala poveștii este necesitatea ca monahii să-și dubleze eforturile de asceză purificatoare și să nu se îngrijească de primirea vedeniilor, fiind pe deplin în conformitate cu tradiția lui Evagrie. Chiar și așa, primatul cuvântului trebuie să-i fi făcut pe creștini să se distingă clar de religiile păgâne din preajma lor. La ***montaniștii*** din secolul al II-lea se observă o scurtă revitalizare a viziunii profetice, însă chiar din cea de-a doua generație a montanismului latin (așa cum se vede în lucrarea africană intitulată *Martiriul Sfintelor Perpetua și Felicitas*) vedenia este înțeleasă ca vis, fiecare încercare succesivă din istoria creștinismului de a învia conceptul de vedenie ca vehicul major al revelației fiind numai un răspuns temporar la o situație critică.

---

M. Aubrun, „Caractères et portée religieuse et sociale de 'Visiones' en Occident du VI-ème au XI-ème siecle", *Cahiers de Civilisation Mèdievale* 22, 2 (1980), pp. 109-130; R. Lane-Fox, *Pagans and Christians* (New York, 1987), cap. 4-5, 8; J.A. MacCulloch, *Early Christian Visions of the Other World* (Edinburgh, 1912).

**Venantius Fortunatus** (cca 530-610)

Episcop din Poitiers și poet creștin, Venantius Fortunatus este autorul lucrărilor *Pange Lingua*, probabil cele mai faimoase imnuri euharistice apusene, și *Vexilla Regis*, scrisă pentru a celebra evenimentul din 596, când o rămășiță din ***crucea*** autentică a lui Iisus a fost adusă la mănăstirea de maici din Poitiers fondată de Radegunde, regina francilor, unde Venantius slujea ca ***preot***. A mai scris câteva lucrări de hagiografie, dezvoltând mai ales cultul lui Martin din Tours. Lucrările lui mistice sunt printre primele scrieri catolice latine care introduc ideea căutării erotice a lui Dumnezeu, temă care va deveni nota dominantă a gândirii medievale ulterioare.

---

P.J. Godman, *Poets and Emperors: Frankish Politics and Carolingian Poetry* (Oxford, 1987), 1-37; F.J. Raby, *A History of Christian Poetry* (ed. a 2-a; Oxford, 1953), 86-95.

**Veșminte**

Veșmintele specifice ***clerului*** creștin, fie că este vorba despre o îmbrăcăminte specială purtată în viața normală, fie de hainele purtate în oficierea ***liturghiilor***, se pare că nu au reprezentat un subiect de discuții înainte de secolul al III-lea. Până în acel secol, în Biserica preniceeană erau preferate hainele albe la adunările bisericești (*toga virilis* a clasei de mijloc romane); se pare, așadar, că oficianții purtau cu această

ocazie cele mai bune haine (*cf.* Clement din Alexandria, *Stromate* 4, 22, 141, 4; *Canoanele lui Ipolit* 37; Ieronim, *Împotriva pelagienilor* 1, 29). În era bizantină, la ocazii speciale se purta o togă sau tunică cu broderii speciale pe margini, model ce se poate încă observa la aproape toate hainele bisericești. ***Origen*** este printre primii care vorbesc despre anumite veșminte speciale purtate în timpul rugăciunii (Origen, *Omilii la Levitic* 4, 6), dar sensul textului e disputat, punându-se în discuție dacă el era conștient de practica Bisericii din vremea lui, de a folosi veșminte liturgice speciale, sau dacă vorbește, într-o manieră simbolică, despre faptul că în rugăciune creștinul este „îmbrăcat" în înnoire, în sens paulin. Ieronim spune în secolul al IV-lea ceva asemănător (*Comentariul la Iezechiel* 13, 44, 17 ș.u.: „Într-un fel e îmbrăcată religia dumnezeiască pentru slujbă și altfel în viața de zi cu zi"). Laitmotivul referințelor la îmbrăcămintea preoțească de la sfârșitul secolului al III-lea și începutul celui de-al IV-lea este totuși cel de a opri clerul să mai poarte veșminte tot mai strălucitoare, pe măsură ce pacea dădea mai multă siguranță și dorință de recunoaștere (*cf.* Teodoret al Cirului, *Istoria bisericească* 2, 23) În secolul al III-lea, după ***Ciprian*** și Origen, în Biserică pătrunde un val al simbolismului veterotestamentar legat mai ales de cultul liturgic și, ca atare, tot din această perioadă datează și asentimentul în creștere pentru o îmbrăcăminte liturgică specială (adică una care să fie folosită numai în biserică). În vechile ritualuri de la Templu, Legea prescria preoților și leviților o îmbrăcăminte aparte. Un motiv principal era dorința de a păstra o curăție rituală strictă, spre a nu lăsa să pătrundă în locașul sfânt murdăria de zi cu zi. Episcopii, preoții și diaconii creștini vor adopta pe scară largă haine aparte la finele secolului al IV-lea și al V-lea, însă micile distincții ale slujirii erau purtate de fiecare dată peste haina romană tradițională a înalților funcționari. În materie de haine, în general, și de haine bisericești, în particular, se pare că preoțimea creștină a fost foarte conservatoare și că a păstrat elementele de stil vestimentar la care societatea seculară a renunțat de multă vreme. Deși tunicile lungi se demodează în perioada timpurie a Bizanțului, clerul le va păstra, așa încât ele vor deveni veșmântul distinctiv al preoților aproape implicit. De exemplu, piesa cea mai vizibilă, *stiharul* (*sticharion*, în greacă) sau *felonul* (*phelonion*, în greacă) erau pur și simplu hainele obișnuite de oraș purtate de bărbații romani în Antichitatea târzie. Episcopii se vor distinge prin *omofor* (*pallium*, în Occident, deși acesta era rezervat numai pentru papă și arhiepiscopi), o eșarfă largă purtată peste grumaz și peste haină. În locul felonului, episcopii din Răsărit au adoptat un *sakkos*, o tunică mai scurtă din stofă aurie și cusută pe

margini cu ciucuri într-un fel care amintește de îmbrăcămintea marelui preot al Israelului. Preoții purtau un epitrahil (în greacă, *epitrachelion*) în jurul gâtului, ce atârna în față pe sub felon. În secolul al IX-lea, el începe să fie încheiat într-o singură piesă, cu nasturi de forma rodiei (trimițând la descrierile din Levitic). Diaconii (spre a marca statutul lor simbolic de „leviți") purtau o haină lungă (*orarion*), dar numai peste umărul drept, iar în anumite momente ale liturghiei, acesta era trecut cruciș în față și în spate, simbolizând aripile îngerilor. În 380, ***Grigorie din Nazianz*** este printre primii care descriu modificările acestor caracteristici (*Carmen de Vita Sua*, 862), pe care le atribuie cu ironie trufiei arhiepiscopului de ***Alexandria***; se pare că acesta adoptase veșmântul alb de in, potcapul asemănător unui turban și până și efodul cu nestemate de pe piept, care aduceau aminte de marele preot de la Ierusalim. Dar Grigorie mai notează că și el era criticat pentru purtarea unor haine sărăcăcioase (așa cum credea el că sunt potrivite unui ***ascet***) pe când era episcop la ***Constantinopol*** (*Cuvântarea* 33). ***Augustin*** a dat glas unei concepții asemănătoare, informându-și corespondenții și comunitatea că orice haină scumpă dăruită lui spre a fi îmbrăcată în biserică va fi vândută în folosul săracilor (un argument ce nu trebuie invocat prea apăsat, deoarece scria în vremuri de refugiu; *Epistole* 263, 1; *Predici* 356, 13). În secolul al V-lea, papa Celestin scria împotriva obiceiului pătruns pe atunci în Biserică de a deosebi diferitele grade ale clerului prin diferite veșminte strălucitoare. Considerațiile lui iarăși nu trebuie absolutizate, deoarece episcopii din Galia preluaseră ceea ce el socotea a fi prerogativa papală de a purta *pallium*, gest care l-a iritat. Clerul, scrie Celestin, „trebuie să fie deosebit de popor prin învățătura sa, nu prin îmbrăcăminte, prin curăția minților mai degrabă decât a hainelor" (Celestin, *Ep*. 4.1.2). Însă, către sfârșitul secolului al V-lea, era pretutindeni ceva obișnuit să se folosească haine speciale în Biserică, iar, din secolul al VI-lea, canoanele sinodale au început să regularizeze veșmintele preoțești ce trebuiau purtate (Canonul 12 al Sinodului de la Narbonna, din 589; Canonul 27 al Sinodului de la Trullo – Constantinopol, din 691). După secolul al VI-lea, aspectele împotriva cărora se luptase și care fuseseră socotite o vanitate clericală, vor deveni o necesitate canonică. Vechile avertismente împotriva „mândriei" sunt acum înlocuite cu îndemnuri de a face ca liturghia să fie strălucitoare în toate privințele. Adoptarea veșmintelor va influența în mod limpede creșterea sentimentului de sacralitate din jurul preoției și legătura dintre liturghia creștină și „tipurile" Vechiului Testament. Vechiul sentiment că simplitatea și sobrietatea trebuie să predomine în cazul veșmintelor folosite la altar

s-a păstrat, totuși. El va fi reluat în cel de-al șaisprezecelea canon al ***Sinodului de la Niceea II*** (787), care interzice utilizarea unor „culori țipătoare". După secolul al IX-lea, variațiile de culori, purtate pentru a exprima perioadele anului bisericesc, și simbolismul înalt atașat diverselor veșminte preoțești (de obicei traduse în simboluri ale pătimirii lui Iisus) vor cunoaște o dezvoltare considerabilă.

---

J. Mayo, *A History of Ecclesiastical Dress* (New York, 1984); V. Pavan, „Liturgical Vestments", în A. di Berardino, ed., *Encyclpedia of the Early Church* (vol. 2; Cambridge, 1992), pp. 864-866; C.E. Pocknee, *Litugical Vesture: Its Origins and Development* (Londra, 1960).

### Victor al Romei *vezi* Irineu, Papalitate, Controversa Cvartodecimană

### Vincențiu de Lerin [/ Lérins] (m. înainte de 450)

Călugăr al comunității din insula Lerin, Vincențiu a fost autorul unei foarte influente opere intitulate *Commonitorium*. A fost unul dintre cei care au contestat ascensiunea teologiei augustiniene a harului, fiind atacat din acest motiv de ***Prosper din Aquitania***. În lucrarea sa apologetică (*Commonitorium* 2, 3), el a elaborat o regulă pentru care a devenit deosebit de faimos: așa-numitul Canon vincențian, care încearcă să definească ce se înțelege prin tradiție universală autentică (spre deosebire de ***erezie*** sau de un simplu *theologoumenon* – o opinie care, deși este legitimă, nu e obligatorie pentru creștinii ortodocși). Canonul afirmă că universalitatea în credință e determinată de trei criterii care trebuie să fie atestate în chip egal în orice mărturisire de credință. Mai precis, orice astfel de enunț trebuie să fie ceva ce Biserica a susținut „pretutindeni, întotdeauna și de către toți". Dacă o mărturisire dată nu este atestată de un consens universal și străvechi, ea nu poate fi impusă ca articol fundamental de credință. Canonul vincențian s-a bucurat de o prețuire imensă în gândirea apuseană ulterioară și a fost intens folosit de teologii catolici împotriva personalităților Reformei. Ca principiu practic, este aproape imposibil de aplicat istoric, așa încât el a fost treptat părăsit în discursul modern.

---

J.A. McGuckin, „Eschaton and Kerygma: The Future of the Past in the Present Kairos: The Concept of Living Tradition in Orthodox Theology", *SVTQ* 42, 3-4 (winter 1998), pp. 225-271; B.S. Moxon, *The Commonitorium of Vincent of Lerins* (Cambridge, 1915); J. Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Developement of Doctrine* (vol. 1; Chicago, 1971), pp. 333-339.

### Vindecare

Evangheliile arată un interes profund pentru slujirea de vindecător a lui Iisus (Mc. 1, 29-34; 1, 40-2,

12; 3, 1-6; 5, 21-43; 6, 53-56; 7, 24-37; 8, 22-26; 10, 46-52) și a fost o preocupare care s-a menținut și în timpul Bisericii Vechi, fiind prezentă în grade diferite în întreaga istorie a creștinismului. În contextul religiilor elenistice din primul secol, vindecările erau adesea considerate drept epifanii ale puterii zeilor. Cultele mai multor zeități erau în mod special asociate cu vindecările, mai ales zeița Isis (venerată îndeosebi în marele templu din Menutis, lângă ***Alexandria***) sau cele câteva altare ale lui Esculap, zeul care îi vizita pe adoratorii care veneau să se culce în templele sale și primeau astfel vindecare de la preoți sau prin apariția sa în ***visele*** lor. Relatările acestor vindecări se găsesc adesea înscrise pe pereții ruinelor. Creștinii, fără a nega veridicitatea lor, le atribuiau pe acestea puterii demonice care dorea să arunce confuzie asupra mărturiei despre vindecările divine ale lui Iisus. Simbolul lui Esculap, șarpele încolăcit pe o cârjă (astăzi, simbolul medicilor și al spitalelor) și strânsa asociere a acestuia cu Iisus în In. 3, 14 este mai mult decât o coincidență. Tot astfel, probabil, este și cazul altarului lui Esculap-vindecătorul descoperit la Ierusalim, în urma săpăturilor din bazinul Vitezdei, locul în care Iisus l-a vindecat pe bărbatul paralizat, așa cum se arată la In. 5, 1-18. În Evanghelii, vindecările lui Iisus, precum exorcismele pe care le înfăptuiește, sunt prezentate drept manifestări ale venirii Împărăției. El nu este un vindecător *per se*, ci mai degrabă arată că vindecările sunt un „semn" al autorității Sale (*exousia*, Mc. 2, 11) și o manifestare menită a stârni uimirea și credința. Pentru iudaism și creștinismul timpuriu, boala era o manifestare, dacă nu a posesiunii demonice, atunci al atacului demonic. Din acest motiv, exorcismele și vindecările sunt așezate atât de aproape în relatările din Evanghelii și, de aceea, Biserica primară a asociat dintotdeauna vindecarea cu o atitudine necesară de pocăință din partea persoanei bolnave. Cele mai timpurii continuări ale vindecărilor lui Hristos, după cum se poate vedea în relatările despre vindecările minunate ale apostolilor (Fapte 3, 1-10; 9, 36-42; 14, 8-18), decurg în același mod de prezentare a vindecărilor drept semne ce validează și împuternicesc propovăduirea timpurie a kerygmei Împărăției lui Dumnezeu. Ele sunt semne menite a naște credința în agentul lor și în mesajul lor (I Cor. 2, 4; II Cor. 12, 12; Fapte 2, 43; 3, 6-10; 5,12-16; 9, 32-35; 14, 3; *Faptele Apostolului Pavel* 50-55; *Faptele lui Ioan* 38-45). În cea mai timpurie răspândire misionară a creștinismului, vindecările „în numele lui Iisus" erau, întocmai ca exorcismele, o parte a procesului de propovăduire kerygmatică. Pavel enumeră vindecările printre acele harisme dorite în Biserica văzută drept comunitatea noii ere (I Cor. 12, 9; *vezi și* Iustin, *Apologia a II-a* 13; *idem*, *Dialogul cu Trifon* 17; 30;

Irineu, *Adversus haereses* 3, 18, 4; 4, 20, 2; 5, 2, 1 ș.u.; Origen, *Împotriva lui Celsus*, 7, 32; Ciprian, *Epistole* 74, 2; 76, 2). Dar slujirea vindecării a fost din ce în ce mai mult restrânsă la bătrânii comunității, o tendință care este atestată pentru prima dată în Epistola lui Iacov 5, 14-16, unde vindecarea este concepută ***sacramental***, sub forma ungerii administrate de ***prezbiteri***. Însă, în secolul al II-lea deja, atitudinea față de vindecări devenise în mare cea specifică Psalmilor (sau altor locuri din Vechiul Testament), unde psalmistul se roagă pentru izbăvirea de necaz (Ps. 6, 1-10; Ps. 30; 31; 37) sau cere mijlocirea profetului sau sfântului lui Dumnezeu (Is. 38, 1-20; III Reg. 17, 22-24; IV Reg. 5, 1-14). Credincioșii creștini așteptau vindecări din partea celor care urmau să primească martiriul, ca semn al apropierii lor de Împărăție (Eusebiu, *Martirii din Palestina* 1, 1; *Pătimirea Sfintelor Perpetua și Felicia* 9, 1; 16, 4; *vezi* ***Actele martirilor***) și, în curând, harisma vindecării a fost transferată pe scară largă sfântului ascet, a cărui puteri mijlocitoare înfăptuiau minuni, precum profeții din vechime (Atanasie, *Viața lui Antonie* 80; Grigorie al Nyssei, *Viața lui Grigorie Făcătorul de minuni* PG 46, 916; Ieronim, *Viața lui Ilarie* 8, 8). Celsus, apologetul păgân, a atacat pretenția creștinismului de a oferi vindecări, ca fiind un alt exemplu al faptului că se folosește de trucuri pentru a-și sprijini concepțiile religioase (Origen, *Împotriva lui Celsus* 3, 52), iar aceasta a fost o acuzație pe care ***Origen*** a avut grijă să o respingă. El nu neagă faptul că Biserica a fost frecvent martora vindecărilor – un element obișnuit al vieții sale de zi cu zi, însă este foarte dornic să deosebească această practică de invocarea „magică" a vindecării, care era pe scară largă folosită de religiile contemporane (Origen, *Împotriva lui Celsus* 1, 46; 371 ș.u.). În secolul al III-lea, mai existau oameni care aveau harisma vindecării și care nu erau bătrâni hirotoniți (***Ipolit*** spune că ei trebuiau acceptați pentru darul lor, însă nu înrolați în cler din această cauză; ***Tradiția apostolică*** 1, 5); însă, din ce în ce mai mult, darul vindecării a fost atribuit prezbiterilor, iar referința la harisma vindecării se găsește în cele mai vechi rugăciuni pentru hirotonie (***Constituțiile apostolice*** 8, 16, 26). Începând cu secolul al IV-lea, acest șablon dublu al vindecărilor a devenit normativ. În primul rând, vindecarea a fost acceptată ca fiind o continuare a milei pe care Dumnezeu o manifestă în Biserică, înțeleasă ca vestitoare a unei creații noi, și a fost, prin urmare, socotită ca ceva ce ar trebui să fie ușor accesibilă ca slujbă de rugăciune sau Taină (mirungerea și ***Euharistia*** reprezentau canalele principale), prin intermediul invocației rostită de preot. Existau astfel multe ritualuri de vindecare în cărțile de cult ale Bisericii din cele mai vechi timpuri. În al doilea rând, oricum, actul de vindecare era încă privit

ca fiind un fenomen miraculos, o intruziune specifică Împărăției lui Dumnezeu, având scopul special de a manifesta o epifanie sau de a naște credința. Acest aspect este evidențiat în hagiografii și adoptat ca semn de mare sfințenie al agentului vindecării. Vindecările sfinților au fost în curând atribuite moaștelor lor, iar ele au devenit ținta pelerinajului încă de la începuturile sale. Odată cu sfârșitul secolului al IV-lea, Biserica s-a implicat tot mai mult în ajutorarea spitalelor și a altor așezăminte în care se oferea asistență medicală. *Cuvântarea a XIV-a* a lui ***Grigorie din Nazianz*** a slujit ca important stimul pentru strângerea de fonduri și argument teologic pentru leprozeria lui ***Vasile al Cezareei***, construită cu fonduri imperiale. Începând cu epoca lui ***Iustinian***, supravegherea episcopală a spitalelor a devenit tot mai mult un aspect al organizării eparhiale.

---

H. Avalos, *Health Care and the Rise of Christianity* (Peabody, Mass., 1999); D. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare* (New Brunswick, 1968); E. Frost, *Christian Healing: A Consideration of the Place of Spiritual Healing in the Church of Today in the Light of the Doctrine and Practice of the Ante-Nicene Church* (Londra, 2940); R.M. Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought* (Amsterdam, 1952); H.C. Kee, *Medicine Miracle and Magic in Early Christian Times* (Cambridge, 1986); S.V. McCasland, *By the Finger of God* (New York, 1951).

**Virtute**

Latinescul *virtus* semnifică putere, integritate sau „bărbăție". Este echivalentul termenului grecesc *arete*, care a avut o existență îndelungată în tradiția filosofică precreștină. Aristotel, în particular, a dat prin lucrarea *Etica Nicomahică* tonul majorității reflecției morale din epoca elenistică. Ea s-a amestecat cu un număr masiv de elemente din învățătura stoică, pe care, la rândul lor, creștinii au adoptat-o ca structură de bază a gândirii lor etice. Elementele specific creștine din această schemă morală (adesea dezvoltată mai degrabă ad-hoc și organic, decât sistematic) erau alcătuite din structuri biblice cum ar fi: Legea ca poruncă divină (înnoită și interiorizată de Noul Testament), ***Judecata apocaliptică*** a lui Dumnezeu, poruncile lui Hristos și cele ale apostolilor. Fondul elenistic al concepției despre virtute sugera că viața unei ființe omenești se menține între două tendințe: una spre virtute și alta către viciu. Calea către viciu este ușoară și duce la slăbiciune. Calea către virtute este o luptă care cere veghe și efort necontenite, de aceea, ea era descrisă ca o cale a luptătorului și se susținea că este la fel de importantă pentru tineretul grec în scopul dezvoltării civice și umane, ca educația militară de palestre.

Ideea căii duble (a drumurilor opuse către bine și către rău) e bine

cunoscută încă din vechile scrieri creștine, nu în ultimul rând, din Apostolul Pavel și din ***Didahie***. Ea se potrivea cu viziunea grecoromană despre virtute ca perfecționare civică și umană. *Epistolele clementine* sunt un exemplu timpuriu de cod privat roman (supunere față de autoritate și angajament total către ameliorare morală) ce primește o renovare creștină. ***Filon*** a reprezentat o punte importantă în reconcilierea teoriei morale stoice cu narațiunea biblică, iar influența sa va fi hotărâtoare pentru exegeții creștini de mai târziu, în special pentru **Origen din Alexandria**. În lucrarea sa *Despre viața lui Moise*, Filon îl descrie pe Moise în termenii unui erou moral al cărui exemplu trebuie urmat și a cărui viață marchează etapele progresive ale lui *arete*: Moise trece prin toate virtuțile și dobândește în același timp o înțelepciune din ce în ce mai înaltă, până când, în cele din urmă, dobândește capacitatea de a sta înaintea lui Dumnezeu. ***Grigorie al Nyssei*** va reproduce în mare măsură acest aranjament în propria scriere *Despre viața lui Moise*, identificând urcușul în virtute cu uniunea creștină de tip mistic cu Dumnezeu și transformându-l, astfel, de la rădăcină, într-un concept profund teologic. Origen realizează o și mai adâncă sinteză a filosofiilor morale eleniste cu revelația biblică, identificând suprema virtute cu Hristos: El nu doar că reprezintă cel mai înalt model de viață virtuoasă, ci e chiar virtutea întrupată în capacitatea Sa ca Logos întrupat în istorie. Viața virtuoasă devine astfel identică cu viața în Hristos, asumarea mistică a lui Hristos fiind țelul și împlinirea vieții morale. Ucenicii lui Origen vor răspândi această idee, care după el va deveni o parte fundamentală a teologiei patristice. ***Grigorie din Nazianz***, bunăoară, rezervă un spațiu întins în cele *Cinci cuvântări teologice* (Cuvântările 27-31) descrierii felului în care îl îndeamnă Evanghelia pe ucenic la înaintare morală și spirituală. Cele două aspecte sunt socotite inseparabile și sunt explicate pe baza ideii că moralitatea este expresia trupească a vieții spirituale: o imagine obișnuită, folosită spre a justifica sinergia inseparabilă suflet-trup. ***Augustin*** și ***Ambrozie*** preiau concepția elenistică despre „virtuțile cardinale”: înțelepciunea, cumpătarea, curajul și dreptatea, o teorie ce era populară și în literatura morală latină. La scriitorii creștini mai târzii, ele sunt adesea comparate și puse în contrast (căci ele revin în mod obișnuit și necredincioșilor) cu „virtuțile teologice”: credința, nădejdea și iubirea (rezervate în deplinătatea lor doar celor inițiați și iluminați). După secolul al IV-lea, autorii creștini au adoptat mai ales discursul encomiastic al moralei stoice, dându-i o expresie ascetică. Viața de tip *askesis* devine acum modelul suprem de viață „filosofică”

autentică (adică virtuoasă). Avântul ascetic este atât de mare, încât stilul de viață nonascetic nu-și mai aude decât cu greu glasul, deși, la Roma, protestele aprinse ale unor influenți aristocrați căsătoriți vor mai atenua câteva atacuri destul de exagerate asupra sexualității din partea lui ***Ieronim***. Totuși, pentru că multe tratate elogiau monahismul și fecioria, socotindu-le „cel mai înalt" stil de viață, conceptul de ***ascetism*** ca formă superioară a virtuții creștine va primi, în secolul al VII-lea, aprobarea oficială a papei ***Grigorie cel Mare***, spre a fi rafinat ulterior timp de secole în creștinismul grec și latin. Un motiv aparte în literatura morală ascetică este lista viciilor (o taxonomie a vieții morale), care apare prima oară la ***Evagrie din Pont***, fiind apoi adusă în Apus de ucenicul acestuia, ***Ioan Casian***. Accentul pus de Evagrie pe identificarea virtuților și viciilor în viața lăuntrică a ascetului va avea o influență profundă în civilizația apuseană asupra dezvoltării introspecției psihologice și a conștiinței lăuntrice: este ceea ce mai târziu va fi numit „formarea conștiinței". Scriitorii monahi au mai avut și intuiția faptului că progresul în viața morală are nevoie de o comunitate și de o călăuză înțeleaptă care să-l sprijine, să-l cerceteze și să-l îndrepte pe cel ce dorește să înainteze moral. Autorii creștini timpurii numeau această călăuză *egumen* sau (ca în vechea Irlandă creștină) *Anam Cara*, prietenul sufletului.

---

T. Spidlik, *The Spirituality of the Christian East* (Kalamazo, Mic., 1986).

## Vise

Visele erau considerate în Antichitate, în general, drept mijloace de comunicare ale zeilor cu oamenii. Scriptura oferea primilor creștini mai multe paradigme ale aprecierii pozitive a viselor ca mediu revelator (*cf.* Fc. 28, 12; 31, 11, 24; 40, 9). În literatura apocaliptică, de exemplu, profeți precum Daniel (Dan. 7, 1) pot fi văzuți cuprinși de viziuni asemănătoare viselor, în timpul cărora le sunt comunicate adevăruri importante. Iacov și Iosif sunt alți faimoși „visători". În literatura Noului Testament, Iosif, logodnicul Mariei, este avertizat într-un vis, ca și magii, de altfel (Mt. 1, 20; 2, 20), iar soția lui Pilat „a suferit mult, în vis" din cauza judecării lui Iisus (Mt. 27, 19). Ioil vorbește despre reînnoirea harismelor profeției în Israel sub chipul viselor (Ioil 2, 28). În același timp totuși, Scripturile (ca de altfel, în general, bărbații și femeile din Antichitate) știau, de asemenea, că visele erau în mare un nonsens, fiind dorințe și anxietăți reciclate din timpul zilei. Despre ele se vorbește în mai multe texte scripturistice că sunt deșertăciuni trecătoare (Iov 20, 8; Ps. 72, 20;

Ier. 29, 8; Eccl. 5, 3, 7), iar în legea iudaică s-a stipulat interzicerea sau chiar uciderea magicienilor sau a șamanilor populari care ghiceau în vise (Dan. 2, 2) pe baza acuzației de hulă, dacă propovăduiau o doctrină eterodoxă (Ier. 23, 32; Deut. 13, 1-5). În primii ani ai creștinismului, Imperiul Roman avea o atitudine extrem de ostilă față de magie și divinația populară, adesea acționând foarte violent împotriva susținătorilor acestora (foarte numeroși, de altfel). Biserica primară a moștenit toate aceste atitudini conflictuale. Într-adevăr, era foarte precaută în privința mulțimii de ghicitori în vise și astrologi care, în Antichitatea târzie, formau ceata de frunte a unei religii populare vii și, în general, îi considera drept idolatri ce pătimeau de pe urma amăgirilor demonilor pe care ei înșiși îi chemaseră (Ipolit, *Tradiția apostolică* 16). În câteva texte apologetice creștine, minunile asociate cu relicvele elenistice și acuratețea interpretării viselor asociate cultelor păgâne nu au fost explicate ci, mai degrabă afirmate ca rezultat al invocării reușite a acestor demoni (panteonul elenist), care aveau o putere de prevedere superioară oamenilor (Lactanțiu, *Despre instituțiile divine*). Visele nu au fost o parte semnificativă a scrierilor scripturistice creștine. Apariția lor în povestirea despre naștere este chiar o excepție din Evanghelia de la Matei. Mai mult, categoria visului era de obicei disprețuită în literatura superioară „filosofică" a timpului, iar primii creștini erau, în general, foarte precauți în privința asocierii credinței și dogmelor lor cu experiențele vizionare sau a justificării lor pe o presupusă autoritate. Visul – asemănător cu transa – avut de Petru la Iafa, este, desigur, o excepție foarte importantă și, în acea relatare, autorizarea unei întregi creștinătăți provenite din rândul neamurilor depinde de o transă revelatoare (Fapte 10, 9-16). În secolul al II-lea, publicarea *Cărții despre vise* de către sofistul elenist Artemidorus din Efes, demonstrează existența a ceva asemănător unei redeșteptări a visului ca subiect „respectabil" în cadrul discursului erudit. În aceeași perioadă, vedenia prin vis funcționa proeminent în cultele tămăduitoare ale lui Esculap și Isis, două dintre cele mai puternice religii ale timpului. Asocierea viselor cu cultele păgâne terapeutice a fost, la început, un alt aspect negativ, cel puțin în ceea ce îi privește pe gânditorii creștini. ***Origen*** și ***Tertulian*** consideră că Iacov, visătorul biblic arhetipal, este un tip al „omului înzestrat cu cunoaștere". Pentru Origen, el este în mod fundamental vizionarul meditativ și introspectiv care Îl înțelege pe Dumnezeu (*Comentariu la Cântarea Cântărilor*, Prolog 3). Pentru Tertulian, el este un tip al profetului.

Niciunul dintre ei nu este interesat de funcția lui ca „visător". Tertulian, în *De Anima* 45, 4, minimalizează visele, considerându-le un nonsens emoțional și totuși, în același timp, consideră că, în principal, ele pot fi pentru creștini o sursă de bogată înțelegere a tărâmului divin (*De anima* 47, 2), invocând astfel, implicit, deosebirea creștină comună dintre un vis revelator (ceea ce ***Grigorie din Nazianz*** ar numi drept „vis de veghe") și fanteziile lipsite de importanță ale creierului din timpul somnului. În ***Păstorul lui Herma***, care a beneficiat de o mare autoritate până în secolul al III-lea, narațiunea profetică centrală este susținută prin intermediul revelațiilor din visele autorului. Însă, ar trebui să se observe faptul că secvența de vis din viziunea relatată de Herma începe cu personajul principal mergând pe un drum și care, la un moment dat, este cuprins de ceva înrudit cu „visul de veghe" pe care l-a avut Petru la Iafa (*Păstorul lui Herma*, *Vedenia* 1, 1, 3 – 1, 2, 2). La începutul secolului al III-lea, jurnalul de vise al muceniței ***nord-africane*** Perpetua a fost, de asemenea, foarte influent în sensul aducerii ideii de vis profetic înapoi în inima preocupărilor creștine (*Pătimirea Martirelor Perpetua și Felicitas* 4-10; *vezi și Martiriul lui Policarp* 5, 2). S-a sugerat uneori că interesul în visele revelatorii despre care a fost vorba aici trădează o oarecare influență ***montanistă***. Povestirile visurilor din *Pătimirea Martirelor Perpetua și Felicitas* au întreaga vioiciune a relatărilor autentice de primă mână și, în genere, se referă la anxietățile tinerei martire în privința chinurilor iminente, ca și interesul pentru natura raiului. Deja în secolul al IV-lea, atitudinile erau tot mai mult în schimbare. Mulți dintre scriitorii ***patristici*** de seamă din această perioadă consideră visele drept o dovadă pozitivă a faptului că sufletul este nemuritor și nu este legat de trup (Atanasie, *Contra gentes* 2, 31; Augustin, *Despre interpretarea literală a Cărții Facerii* 12; Synesius de Cirene, *De Insomniis* 3-5). Grigorie din Nazianz are o concepție extrem de pozitivă despre vise, mai ales dacă visătorul este pregătit din punct de vedere ascetic și și-a făcut sufletul receptiv la semnalele divine. El face referire la visul cu ființe cerești avut de el însuși pentru a explica alegerea sa din tinerețe de a deveni ascet și, de asemenea, se referă aprobator și regulat la vedeniile din vis avute de cei din familia sa, ca semn al alegerii lor spirituale. În secolul al V-lea, biserica Sfintei Tecla din Seleucia funcționa ca loc de vindecare; creștinii bolnavi dormeau aici, iar unii experiau vedenii cu sfânta vindecându-i. De asemenea, în această perioadă, ***Chiril al Alexandriei*** este unul dintre cei menționați ca fiind capabili să

comunice în vis cu sfinții. Iar în propriul vis despre mucenici, Chiril concepe o strategie de întrebuințare a sfinților (cu ajutorul moaștelor Sfinților Chir și Ioan) ca „contrapondere" de succes la marele templu al lui Isis din Menouthis. În jurul secolului al V-lea, comunicarea prin vise între ***sfinții*** din vechime și conducătorii creștini era o temă comună, sfinții relevând adesea locurile în care se aflau moaștele lor pierdute. Asceți precum ***Ieronim*** descriu câteva dintre visele lor, cel mai faimos dintre ele fiind visul lui Ieronim în care Hristos îi spune că el nu este chiar un creștin, ci mai degrabă un ciceronian, fiindcă iubirea lui față de literatură era excesivă (Ep. 22). La Ieronim, în general, visul este reinterpretat ca un aspect al conștiinței și nu o harismă profetică precum la Grigorie. În întreaga perioadă a creștinismului primar, modul de abordare a viselor demonstrează, în izvoarele literare, această fascinație ambivalentă. În religiozitatea populară, însă, și mai ales în cea specifică Bisericii bizantine, visurile revelatorii erau parte a experienței religioase creștine comune și același lucru se poate spune și despre creștinismul timpuriu din Irlanda și (tot mai mult) despre literatura africană, ca de exemplu în povestirile ***deșertului*** de mai târziu, unde vedeniile, care înainte erau rar relatate și, în general, dezaprobate, ies în evidență tot mai mult ca semn al sporirii duhovnicești. De exemplu, în *Scara* lui ***Ioan Scărarul*** [/ Climacus], bătrânii văd adesea profeți din vechime având convorbiri sau pășind alături de alți sfinți, pe care ucenicii lor nu îi pot vedea (precum în *Viața lui* ***Shenouda***). Interesul ambivalent față de vise ca mediu divin a rămas la fel în creștinism și în secolele următoare.

---

P. Cox-Miller, *Dreams in Late Antiquity* (Princeton, N.J., 1994); E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge, 1965), pp. 37-68; R. Lane-Fox, *Pagans and Christians* (Londra, 1988), pp. 102-167; J.A. McGuckin, *The Influence of the Isis Cult on St. Cyril of Alexandria's Christology*, *SP* 24 (1992), pp. 191-199; Idem, *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography* (New York, 2001), pp. 62-76; H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford, 1972), pp. 107-131 (ET of The Passion of Perpetua and Felicity).

## Voință

Ideea de voință omenească (în latină: *voluntas*, în greacă: *thelema*) sau de capacitate de a alege liber ce este bine sau ce este rău (și implicit, capacitatea de a-și defini prin asentiment sau dezacord locul în ordinea pe care Dumnezeu a statornicit-o în lume) este o idee centrală în concepția creștină despre antropologie și soteriologie. Multe izvoare biblice, guvernate de sentimentul copleșitor al atotstăpânirii lui Dumnezeu asupra

cosmosului, aveau o tendință predestinaționistă. La începutul perioadei creștine, ea a fost încurajată de fatalismul adânc înrădăcinat al religiei elenistice. Voința zeilor era socotită implacabilă. Filosofii vedeau în noțiunile de rugăciune individuală sau de libertate a alegerii individuale o metafizică simplistă, iar gnosticii creștini amplificau acest fatalism. Acest fapt va declanșa reacția teologilor patristici timpurii ca Irineu și ***Iustin Martirul***, alarmați că tendința de a vedea în indivizi simple efective într-o bătălie cosmică cu deznodământ predeterminat anula noțiunea de convertire și de angajament moral al credincioșilor. Ei au explicat că ideea de „mântuire" radicală (dăruită de Dumnezeu unei umanități nevolnice și aflată dincolo de posibilitățile sale proprii) putea fi împăcată cu chemarea adresată de Dumnezeu oamenilor de a răspunde ***harului*** Său pe calea moralității liber alese și a ascultării duhovnicești (conceptul de „Legământ" ca ascultare de Lege). ***Origen*** a fost unul dintre primii teoreticieni agnostici care au insistat că principiul libertății voinței omenești stă la rădăcina întregii ordini metafizice. ***Căderea***, zicea el, a adus o vătămare a frumuseții proprii ordinii creației deoarece Dumnezeu îngăduise ca destinul cosmic să depindă de liberul consimțământ al îngerilor și oamenilor. Dumnezeu prevăzuse și îngăduise această cădere pentru împăcarea libertății creaturale. Pentru Origen, toată viața angelică de după cădere și toată viața omenească din planul terestru erau o pregătire terapeutică a voinței pentru a asculta de Dumnezeu, nu în stare de inocență, ci de devotament și pocăință. Origen admitea mai multe căderi ale individului în timpul vieții și descria întoarcerea ***sufletelor*** căzute la Dumnezeu ca pe un urcuș și o întoarcere inevitabilă către izvorul vieții. Astfel, în cele din urmă, toată creatura intelectuală va fi din nou unită armonios cu Dumnezeirea (doctrina ***apocatastazei***), într-o comuniune perfectă a voințelor cu cea a lui Dumnezeu; iar cosmosul, care odinioară căzuse în dezbinare din pricina libertății creaturale, își va regăsi totuși armonia prin călăuzirea lui Dumnezeu și reabilitarea acestei libertăți. Pentru Origen, toate diferențele de înțelepciune, talent, condiție socială care există pe pământ sunt rezultatul liberului arbitru (nu al unei sorți accidentale), deoarece Dumnezeu a conferit indivizilor un destin omenesc pe potriva gravității căderii care s-a petrecut prin voința lor preexistentă înainte de întruparea sufletului. Deși ingenioasă, această soluție a condus, începând din secolul al III-lea, la o enormă controversă. După Origen, ea va fi mai mult sau mai puțin abandonată de toți scriitorii creștini, care trebuiau acum să găsească din nou o împăcare între pronia absolută a lui Dumnezeu și rătăcirile libertății omenești. Origen oferea

și aici o soluție, pentru că tratatul său *Despre rugăciune* făcea, fără să recurgă la teoria preexistenței, o deosebire clară între preștiința și providența lui Dumnezeu. Astfel, teologii patristici vor putea susține că Dumnezeu Și-a făurit planul providențial pentru lume chiar în jurul și miezul rătăcirilor libertății omenești, pe care le-a prevăzut că vor fi săvârșite de creaturile prietene sau dușmane Lui de-a lungul vieții. ***Augustin*** s-a luptat cu problema liberului arbitru mai ales în faimoasele sale *Confesiuni*, unde zugrăvește misterioasa cale a libertății omenești ce înaintează sub providența formatoare a lui Dumnezeu. Soluția lui, potrivit căreia singura libertate autentică este doar ceea ce Dumnezeu dă voie sufletului, va fi dominantă în gândirea creștină de mai târziu. În literatura patristică greacă, aceeași idee a fost abordată mai mult în oglindă: libertatea omenească nu este un dat; ființa umană pornește de la o adâncă „robie" față de patimi și prejudecăți. Capacitatea de a ajunge liber intelectual și moral reprezintă lucrarea tainică a harului, la care credinciosul trebuie să colaboreze intim și cu adânc devotament (Răsăritul grec nu a fost niciodată la fel de circumspect ca Augustin în problema „colaborării" cu divinul). Doar atunci când sufletul a dobândit unirea cu Dumnezeu putem avea speranța de libertate, căci abia atunci indivizii ar putea pretinde că au depășit toate patimile și obsesiile care îi stăpâneau mai înainte. În secolul al VII-lea, criza sinodală ***hristologică*** (privitoare la unitatea lui Hristos) se confrunta cu aceleași dificultăți. ***Sinodul de la Constantinopol III*** (680-681) și opera lui ***Maxim Mărturisitorul*** tratau despre natura voinței lui Hristos. Câte voințe are Hristos? Dacă are numai o voință divină, unitatea acțiunii Sale personale pare să fie asigurată, dar cum ar fi putut El să trăiască o viață autentic omenească fără voință omenească? Maxim Mărturisitorul a făcut o distincție importantă între voința firească și voința gnomică. Voința firească e comparabilă cu cea pe care o avea Adam în grădina Raiului, când mergea înaintea lui Dumnezeu și alegea cu inocență ființa nemuritoare a binelui. Voința gnomică s-a ivit după cădere. Căzut, omul nu mai putea alege instinctiv divinul, binele. El trebuie să-l deducă, iar adesea să se forțeze să-l urmeze. Voința gnomică e principiul volitiv constitutiv înrădăcinat acum în fiecare ființă omenească. În Hristos, susține Maxim, nu există voință gnomică, ci doar voință firească. Însă este o voință omenească autentică, una care a făcut ca toate alegerile omenești ale lui Hristos să fie orientate instinctiv către voința divină. Așa încât, deși Hristos are două voințe, una dumnezeiască (pentru că e Logosul Dumnezeului Atoatețiitor) și una omenească (manifestată, bunăoară, în dureroasa hotărâre a lui Iisus din grădina Ghetsimani de a accepta cupa

suferinței), cu toate acestea, există în Hristos o unitate de voință continuă și absolută. Hristos nu s-a abătut nici o clipă de la alegerea binelui deoarece viața Lui omenească era pe deplin în comuniune cu Dumnezeu. Prin modelul Său, El a dat umanității posibilitatea izbăvirii voinței, a redefinirii libertății omenești în sensul comuniunii depline cu Dumnezeu. Sinodul din 681 a aprobat această teologie a voințelor lui Hristos și dat astfel un impuls noțiunii de libertate umană, în sens de calitate divină. Ea nu a fost elaborată prea mult în gândirea teologică modernă, însă reprezintă cu siguranță una dintre cele mai importante implicații ale teologiei și filosofiei patristice târzii.

---

T.D. Chappell, *Aristotle and Augustine on Freedom: Two Theories of Freedom, Voluntary Action, and Akrasia* (New York, 1995); W.L. Craig, *Divine Fore-Knowledge and Human Freedom* (Leiden, Olanda, și New York, 1990); V.L. Harrison, *Grace and Human Freedom According to St. Gregory of* Nyssa (Lewiston, N.Y., 1992).

*Redactor:* Ioan Lucian Radu
*Corector:* Ovidiu George Clapa
*Tehnoredactor:* Rema Zugravu
*Design copertă:* Gabriela Radu
*Prepress:* Leonard Lunguleac

Editura Doxologia, Cuza-Vodă 51, 700038, IAȘI
Tel.: (0232)216693; (0232)218324; Fax: (0232)216694
http://editura.doxologia.ro, E-mail: editura@doxologia.ro